De wijsbegeerte der wetsidee

Boek III. De individualiteits-structuren der tijdelijke werkelijkheid

H. Dooyeweerd

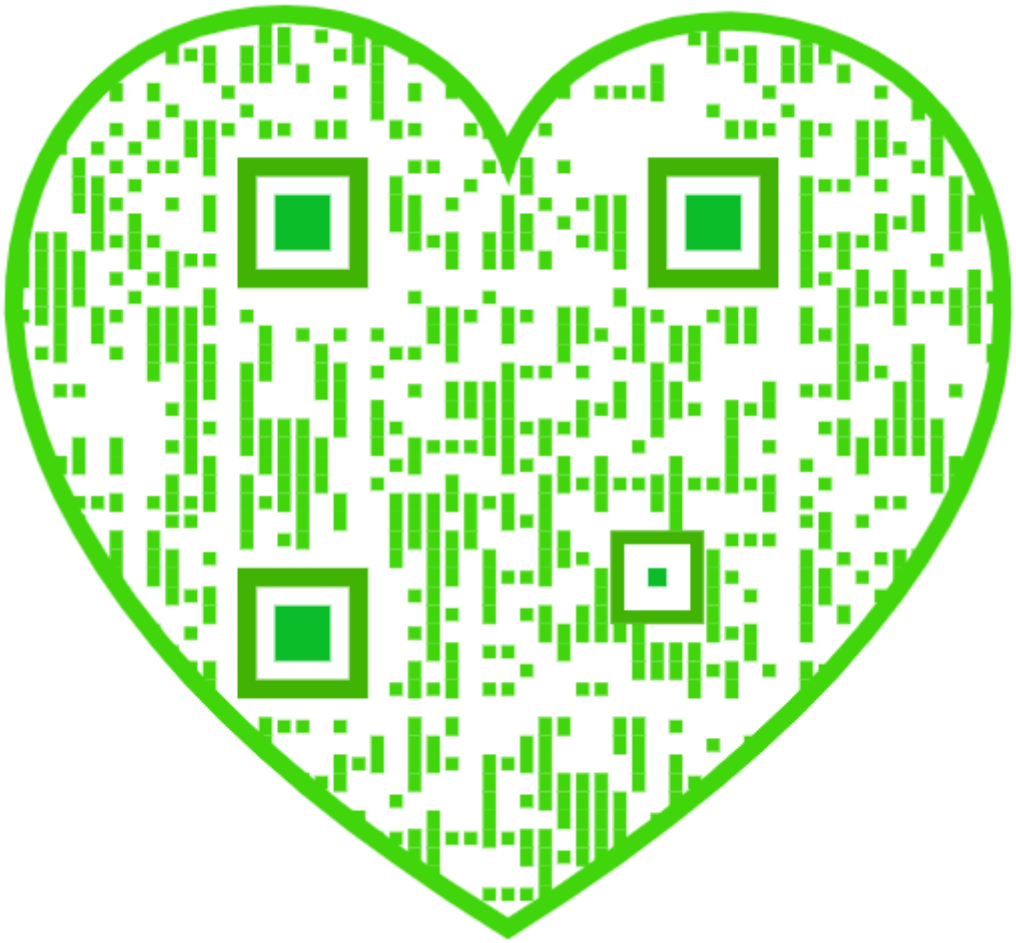
bron

H. Dooyeweerd, *De wijsbegeerte der wetsidee. Boek III. De individualiteits-structuren der tijdelijke werkelijkheid*. H.J. Paris, Amsterdam 1936

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/dooy002wijs03_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Voorwoord

De verschijning van het derde boek van ‘De Wijsbegeerte der Wetsidee’, waarmede dit werk voorloopig tot afsluiting is gekomen, is door onvoorziene omstandigheden vertraagd.

De stof is onder de nadere bewerking dermate uitgedijd, dat ik bepaalde gedeelten van het manuscript moest laten vervallen.

Daaronder behoort in de eerste plaats een uitvoerige critisch-historische uiteenzetting over de ontwikkeling van het individualiteitsprobleem en in de tweede plaats een breedere behandeling van het thema ‘De plaats van den mensch in den kosmos’.

Beide gedeelten hoop ik later afzonderlijk te publiceeren.

Het probleem der causaliteit, dat eenige malen mijn uiteenzettingen kruiste, zal eerst in het vierde boek bij de behandeling van het tijdsprobleem systematisch aan de orde komen. Over het tijdstip van verschijning van dit vierde boek kan ik nog niets mededeelen, daar ik voorloopig al mijn aandacht moet concentreeren op het persklaar maken van mijn *Encyclopaedie der Rechtswetenschap*, waarna nog verschillende vakwetenschappelijke verhandelingen op publicatie wachten.

Intusschen stemt het mij tot innige dankbaarheid jegens God, dat de verschijning van de beide eerste boeken van mijn werk het sein werd tot de oprichting van de Vereeniging voor Calvinistische Wijsbegeerte en tot de uitgave van het orgaan dezer Vereeniging ‘Philosophia Reformata’.

De wensch door mij uitgesproken in de voorrede van het eerste Boek is hiermede in aanvankelijke vervulling gegaan. Wat daarbij het meeste tot blijdschap stemt is de snelle groei van het aantal wetenschappelijke werkers, ook in het buitenland, uit alle faculteiten van de universitas scientiarum, die, door de Christelijke grondgedachte der nieuwe wijsbegeerte gegrepen, Christus' Koning-

schap ook over de wetenschap weer als een machtige realiteit in hun eigen denken zijn gaan ervaren.

De radicale breuk met de synthese tusschen het Christelijk transcendentiestandpunt en de immanentiephilosophie is voor velen als een bevrijdende daad in hun leven gekomen. Zij *willen*, zij *kunnen* niet meer terug, nadat zij deze groote keuze gedaan hebben.

Het is te begrijpen, dat sommigen, die de innerlijke onmogelijkheid der bedoelde synthese nog niet hebben ingezien en met hun geheele denkwijze nog aan het compromis hechten, in de wijsbegeerte der wetsidee iets van een revolutionaire macht zien, die alles loswrikt wat in een proces van eeuwen is opgebouwd.

Hier heerscht nog veel misverstand, dat eerst geleidelijk door rustig-zakelijke gedachtenwisseling zal kunnen worden weggenomen, en waarbij de gedachtenwisseling zelve, mits in Christelijken toon gevoerd, noodzakelijk tot wederzijdsche verheldering en verdieping van inzicht zal moeten leiden.

Op één punt zal daarbij dezerzijds steeds alle nadruk moeten worden gelegd. De Wijsbegeerte der Wetsidee zoekt haar vasten grond niet in ideeën, of in een gesloten denksysteem, maar alleen en uitsluitend in het levende Woord Gods. Wij hebben ons *op niets vastgelegd* dan alleen op dit uitgangspunt onzer Wijsbegeerte. Een ‘epigonendom’ kan onder haar aanhangers eerst ontstaan, waar de levende dynamische grond-idee is verstard tot een scholastisch begrip, dat niet meer vruchtbaar en bevruchtend kan zijn.

Maar wij hebben tegelijk gezien, dat het wezenlijk ernst maken met dit uitgangspunt onzen geheelen kijk op de tijdelijke wereldorde radicaal *omzet*, dat het ons denken in een nieuwe *beweging* brengt, welke in *niets in den tijd* meer *rust vindt*, en dat het datgene, waarin de immanentiephilosophie haar boven-tijdelijk rustpunt meende te vinden, zelve als *aan den tijd onderworpen* en het *ver-eeuwigen* daarvan als *afgodendienst* onthult.

Van meetaf heeft de nieuwe wijsbegeerte er den nadruk op gelegd, dat overeenkomstig de goddelijke Woordopenbaring het menschelijk bestaan niet in ‘de rede’, maar in *het hart*, als den religi-

euzen wortel van het bestaan, *geconcentreerd* is. Hoe kan dan een criticus in deze stelling een principieele standpuntwijziging van de aanhangers dezer wijsbegeerte zien, en beweren, dat wij vroeger den mensch slechts als een ‘functie-complex’ zouden hebben gevat?

Zoo iets is mij waarlijk onbegrijpelijk en toont slechts dat men van ons uitgangspunt nog niets begrepen heeft.

Van zekere theologische zijde in Amerika werd de vraag gesteld, of de wijsbegeerte der wetsidee tenslotte niet zou blijken neer te komen op een loochening van de zgn. ‘gemeene gratie’. Hierop kunnen wij slechts antwoorden: Zoo weinig is daarvan sprake, dat wij integendeel weer ten volle ernst met dit Schriftuurlijk leerstuk willen maken tegenover een zekere tendenz, welke wijst op verhumaniseering ervan! Wat de Wijsbegeerte der Wetsidee loochent, is slechts het *onschriftuurlijk dualisme* van ‘gemeene’ en ‘bijzondere genade’, waardoor de eerste, als een zelfgenoegzaam ‘terrein’ aan Christus' Koningschap zou worden onttrokken.

Wie het voor dit dualisme zou willen opnemen, bedenke, dat hij daarmede misschien wel een scholastische of moderne synthese in de wijsbegeerte tusschen de antieke of humanistische philosophie met de Christelijke gedachtenlijn kan dienen, maar dat dit dualisme zich aan de doorwerking van de Christelijke Waarheid in het wetenschappelijk denken vijandig heeft betoond, omdat het op twee gedachten wil blijven hinken. Men kan nu eenmaal niet vijftig procent van zijn denken aan Christus en vijftig procent aan ARISTOTELES of KANT geven.

Wie ook in zijn denken niet tot de radicale zelf-overgave aan Christus komt, onttrekt *zijn geheele denken* aan de Bron der Waarheid.

De Wijsbegeerte der Wetsidee is in haar uitgangspunt in 't geheel niet ‘nieuw’, doch bouwt op het *fundament aller Eeuwen*. Wat zij bestrijdt, is den afval van dit vaste fundament met een beroep op de autonomie van het denken, of met een volkomen misplaatst beroep op de leer der ‘gemeene gratie’.

Wie haar daarin ‘oorspronkelijkheidszucht’ verwijt, weet niet wat hij zegt. Niet *oorspronkelijkheids*-, maar *Oorsprongszucht* is

haar eigen, in dien zin, dat zij het denken rusteloos uitdrijft boven gewaande rustpunten en het in CHRISTUS JEZUS naar zijn waren Oorsprong heenwijst.

Wanneer in onze wijsbegeerte inderdaad 'oorspronkelijkheid' schuilt, dan dankt zij die alleen en uitsluitend aan den nieuwen kijk, welke de vrucht is van ontsluiting van het denken voor het Woord Gods, dat het ware Archimedisch punt ontdekt.

Maar zij beteekent het tegendeel van een revolutionairen stormloop tegen de groote wet der historische continuiteit.

Het zijn veeleer de levende grondgedachten der Calvinistische Reformatie, in de vorige generatie weder met name door Dr A. KUYPER opgenomen, welke in de Wijsbegeerte der Wetsidee haar wijsgeerige uitdrukking vinden.

Het tweede ernstig misverstand, waarmede de Wijsbegeerte der Wetsidee voortdurend zal moeten blijven kampen, is hare vereenzelviging met een *Christelijke theologie*. Zulk een vereenzelviging is een beproefd recept, om een wijsbegeerte, die de vooroordeelen der immanentiephilosophie niet aanvaardt, buiten de gemeenschap der officieel erkende philosophie te sluiten, en zich aan de moeite om inderdaad van haar kennis te nemen en haar inzichten ernstig te overwegen, te onttrekken.

Intusschen laat de Wijsbegeerte der Wetsidee zich op deze wijze niet ter zijde stellen. Haar critiek op de grondslagen der heerschende philosophische richtingen dringt te scherp in de voegen van het immanentiestandpunt in, dan dat de aanhangers van dit standpunt zich aan deze critiek met een beroep op de grenzen tusschen wijsbegeerte en theologie zouden kunnen blijven onttrekken.

De Wijsbegeerte der Wetsidee *is* geen theologie en zij wil met de grenzen der 'algemeengeldige menschelijke ervaring' meer ernst maken dan de zgn. critische richting in de immanentiephilosophie. Haar critische grond-instelling maakt echter de dogmatische opvatting van deze 'grenzen' op het Kantiaansche immanentie-standpunt *problematisch*, door de religieuze voor-oordeelen in deze opvatting te onthullen en haar immanente antinomieën aan het licht te brengen.

Tenslotte nog een tweetal opmerkingen. De gang van mijn onderzoek bracht mij met innerlijke noodzakelijkheid in contact met verschillende vakwetenschappelijke vragen, welke buiten mijn eigen juridisch vakgebied gelegen zijn.

Ik betuig aan allen, die mij hierbij van voorlichting gediend hebben, mijn hartelijken dank. Desondanks blijft uiteraard het zich begeven op zulke terreinen een hachelijke onderneming, van welker gevaren ik mij ten volle bewust ben.

In de tweede plaats ben ik een verklaring schuldig, waarom ook achter het derde Boek van de Wijsbegeerte der Wetsidee nog een namen- en zakenregister ontbreekt.

Het opnemen van een werkelijk bruikbaar register op de drie omvangrijke boeken zou zooveel plaatsruimte hebben geëischt, dat daardoor de omvang van het laatste boek buiten alle proporties zou zijn uitgedijd.

Daar ik intusschen zelf overtuigd ben, dat bij de raadpleging van dit werk een register onmisbaar is, ben ik reeds met den uitgever in overleg getreden over een afzonderlijke uitgave daarvan. Ik hoop zeer, dat dit overleg spoedig tot een gunstig resultaat zal leiden en dat dan met de samenstelling niet zooveel tijd zal zijn gemoeid, dat deze uitgave nog lang op zich moet laten wachten.

DE SCHRIJVER

Deel I
De individualiteits-structuren der tijdelijke dingen

Hoofdstuk I
De naieve ervaring en hare misduiding door de immanentiephilosophie

§ 1 - Het metaphysisch substantiebegrip als speculatieve overspanning van een gegeven der naieve ervaring. Zijn overgang in het modern-theoretisch functiebegrip.

Het kan geen oogenblik twijfelachtig zijn, dat wij in de volle tijdelijke werkelijkheid een ding als hetzelfde blijven ervaren, ondanks het feit, dat wij het, binnen het raam van deze identiteitservaring, telkens aan verandering onderhevig zien.

Deze boom hier vóór mijn huis blijft toch dezelfde boom, ofschoon hij zich in het groeiproces ontwikkelt, ofschoon zijn zinnelijke gestalte in de verschillende jaargetijden zeer verschillend is, ofschoon de stormwind takken van hem afbreekt enz. enz.

Het boek, dat hier voor mij ligt, blijft toch in mijn ervaring hetzelfde ding, al heeft het al lang zijn nieuwheid verloren, al heb ik het rijkelijk van geschreven kantteekeningen voorzien, al heeft de band losgelaten enz. enz.

Dit alles weet ik in de naieve ervaring nog vóór chemie en biologie mij theoretisch inzicht verschaffen in de chemische processen en in de gestadige verandering in en van de cellen, waaruit het organisme is opgebouwd.

Mijn naieve ervaring mag zich door deze theoretische vakwetenschappelijke kennis *verdiepen, afbreken* laat ze zich daardoor niet.

Intusschen, de veranderlijkheid, welke zich met de bovenbedoelde identiteitservaring verdraagt, heeft haar grenzen.

Wanneer ik - om het beroemde voorbeeld van DESCARTES te

gebruiken - een stuk was in het vuur leg en het ‘vergaat voor mijn oogen’ dan is het *ding zelf* vergaan. Over dit tenietgaan van dit *ding* als zoodanig kan de chemie mij niets leeren, wijl zij begonnen is de dingen der naieve ervaring uit haar theoretisch gezichtsveld uit te schakelen en wijl zij dit *moest* doen, wil zij ons theoretisch inzicht verschaffen in den functioneelen samenhang binnen de door haar onderzochte zijde der werkelijkheid.

De naieve ervaring is aan den vroeger door ons zoo genoemden *plastischen horizon* gebonden, maar kan van dezen horizon niet wezenlijk rekenschap geven. Haar *dingbegrip* is, gelijk wij gezien hebben, *zinnelijk gebonden*. Wezenlijk in-zicht in de individualiteitsstructuur der door haar ervaren ding-werkelijkheid kan zij als zoodanig niet bezitten.

Vraagt ge aan den slechts naief ervarende, waarom de boom, die reeds een jaar geleden in zijn tuin werd geplant, nog altijd dezelfde boom is, dan zal hij, zoo hij al bereid is op zulk een geleerde vraag in te gaan, u spoedig naar de zintuigelijke waarneming verwijzen en zich dus noodzakelijk vastpraten.

De wijsgeerige theorie, die het in de naieve ervaring wezenlijk gegevene interpreteert als een zinnelijk phaenomenon, wordt dus schijnbaar telkens weer door die naieve ervaring in het gelijk gesteld, wanneer zij de laatste wil dwingen *rekenschap* van het ervarene te geven!

En de wijsbegeerte, overtuigd dat in de ‘zinnelijke verschijnselen’ het ident-blijvende in de verandering niet is te vinden, dat de dingen der naieve ervaring immers zelve vergankelijk zijn, begon te zoeken naar de ware *substantie* der vergankelijke dingen zelve, die dan echter een boven-tijdelijke vastheid en onvergankelijkheid zou moeten bezitten.

Zoo begon de metaphysische immanentie-philosophie naar de *οὐσία*, de onvergankelijke substantie der dingen te vragen, vóór zij zich een juist inzicht had verworven in hetgeen in de naieve ervaring als het ident-blijvende der zich veranderende dingen wezenlijk *gegeven* is.

De aanvang van het vragen naar de ‘metaphysische substantie’

der dingen, die zich tot het magisch denken laat vervolgen[1)], lag in een speculatieve overspanning van een, niet in zijn waren zin verstaan, gegeven der naieve ding-ervaring. Want het strict gegevene in de identiteits-beleving ten aanzien van de tijdelijke dingen gaf in geen geval een toereikenden grond voor het zoeken naar boventijdelijke *substanties achter* de dingen der naieve ervaring. De bedoelde ding-identiteit wordt immers onwedersprekelijk zelve als een *tijdelijke* ondervonden.

De speculatieve overspanning en misduiding van de identiteitservaring in de gegeven dingen, was uiteraard reeds in het metaphysisch type der wetsidee gegrond, waarvan het wijsgeerig denken bij zijn vragen naar de 'substantie der dingen' uitging.

Het wijsgeerig denken, eenmaal tot pseudo-Archimedisch punt verheven, moet in de slot-hypostase zijner vergoddelijking wel zelve de *ἀρχή* der boven-tijdelijke substantie zijn.

De theoretische uiteenbreking van de structuur der tijdelijke werkelijkheid in het ware metaphysisch *noumenon* en het bedriegelijk *phaenomenon* bezegelde de principieele afkeering van het metaphysisch denken van het in de naieve ervaring strict gegevene.

Wanneer de Eleaat PARMENIDES alle *worden*, alle *verandering* tot zinnelijken schijn verklaart en de ware realiteit zoekt in het eeuwige, onveranderlijk en onbewogen *zijn*, dan volgt aanstonds de vereenzelviging van dit laatste met het denken: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*.

De metaphysische substantie als 'Ding an sich' in de Grieksche wijsbegeerte.

Nu behoefde op zichzelve nog geen verwarring te dreigen

1) De hylozoistische opvatting van THALES bv., volgens wien het water de eeuwige wereld-stof is, is volgens ARISTOTELES reeds in de hooge Oudheid te vinden, bij hen nl., die reeds lang vóór het 'tegenwoordig levende' geslacht de eerste theologische onderzoekingen hebben ingesteld. Deze zagen in OCEANUS en THETYS de ouders van al wat ontstaan is. 'En den eed der goden maakten zij tot water, tot dat water, dat door de dichters "Styx" wordt genoemd. Datgene nu, waarbij men zweert, is het eerwaardigste, en het eerwaardigste is het oudste' (Met. A 3). Vgl. RITTER: *Schets eener critische Geschiedenis van het Substantiebegrip* (1906), blz. 19.

tusschen de metaphysische ‘substantie’ en het ‘ding’ der naieve ervaring. In de vraag naar een boven-tijdelijk, onvergankelijk *zijn* der veranderlijke dingen, kon op zich zelve ook uitsluitend de vraag naar het *zijn des zijnden*, naar den boventijdelijken *zijnsgrond* in het geding zijn, een vraag, die inderdaad den transcendenten, religieuzen horizon onzer ervaring raakt. Doch de metaphysische immanentiephilosophie, die zich in de noushypostase den toegang tot den waren transcendenten horizon heeft afgesloten, meende inderdaad in het substantiebegrip de ware structureele identiteit van de dingen der naieve ervaring te hebben gevat.

De ‘substantie’ werd zelve in een gehypotaseerde ‘dingstructuur’ gedacht. Reeds PARMENIDES vereenzelvigt het eene, ondeelbare, onveranderlijk *zijn* met het *πλεόν*, dat de kogel-structuur zou bezitten. In de atomistiek worden de substanties oneindig vele, ondeelbare, ongeworden en onveranderlijke oerlichaampjes, die als ‘Dinge an sich’ achter de zinnelijke phaenomenale dingen der naieve ervaring liggen. Zij zouden dan alleen de later zoo genoemde *primaire qualiteiten* (n.l. de mathematische en mechanische) hebben, terwijl de later zoo genoemde *secundaire qualiteiten* als warmte, koude, smaak en kleur slechts tot het subjectief zinnelijk phaenomenon zouden behooren.

Bij PLATO worden de ideeën tot boventijdelijke substanties en tegelijk tot de oerbeelden (*παραδείγματα*) der tijdelijke dingen. En wanneer ARISTOTELES de vóór hem ontwikkelde motieven van eenheid en veelheid, zijn en worden, stof en vorm in het door hem voor het eerst nauwkeuriger omlijnde substantiebegrip[1] samenvat, dan wordt dit substantiebegrip in zijn volle beteekenis *met het dingbegrip vereenzelvigd*.

Critiek op het Aristotelisch substantiebegrip.

ARISTOTELES heeft ongetwijfeld de ding-structuur gevat als metaphysieke vorm-materie-eenheid. ‘Substantie’ is het ding los van zijn ‘accidenteele’, toevallige eigenschappen, als ‘Ding an sich’ (*καθ’ αὑτό*), en dit substantieele zijn, het *τὸ τὶ ἦν εἶναι*, wordt aan het

1) De term ‘substantie’ komt, gelijk PRANTL, *Gesch. der Logik* I, 514 aantoont, eerst voor bij QUINTILIANUS *Instit. orat.* 3, 6.

ding slechts gewaarborgd door het *εἶδος*, de eenheid zijner generieke en specifieke eigenschappen, de 'essentia' van het ding, gelijk de scholastiek het zou noemen. Het *εἶδος* in dezen zin van 'essentia' dekt zich bij ARISTOTELES niet met de *μορφή*, den 'vorm', ofschoon hij ook voor den 'vorm' het woord *εἶδος* gebruikt; het is ruimer, daar het behalve de *μορφή* ook de *ὑλή* in den algemeen zin van nog onbepaalde potentialiteit omvat.[1)]

Nu is de essentia of het *εἶδος* in ruimeren zin bij ARISTOTELES ongetwijfeld als metaphysisch *noumenon* gevat: hij zelf noemt het *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*.[2)]
Het heeft als zoodanig een 'hoogere realiteit' dan het individueele ding, ofschoon het slechts *in* dit laatste (het *τόδε τι*) actueel bestaan heeft. En toch is het door ARISTOTELES niet zelve als subjectief begrip of objectief-logische systase beschouwd, doch als actueel vorm-materiewezen, dat het *zinnelijk* ding als geheel eerst constitueert.

Het abstracte begrip van den 'wezensvorm' der tijdelijke dingen is bij ARISTOTELES eigenaardig gecompliceerd. Al zijn bepaaldheid ontleent het inderdaad aan vier onderscheiden zin-functies der tijdelijke werkelijkheid, de *physische, biotische, psychische* en *logische*, en de laatste drie zijn gedacht als 'lagen' van de metaphysische 'ziel'.[3)]
Die ziel is in algemeenen zin de substantieele vorm (entelechie) van het materieele lichaam. Bij de plant is zij slechts in vegetatieve functie (*τὸ θρεπτικόν*) aanwezig, bij het dier in zinnelijke gewaarwordings- en begeeringsfunctie (*τὸ αἰσθητικόν* en *τὸ ὀρεκτικόν*) en als vermogen zich zelf te verplaatsen (*τὸ κινητικόν κατὰ τόπον*). Bij den mensch tenslotte vereenigt de 'ziel' als entelechie alle lagere functies van planten- en dierenziel, maar ze heeft hier bovendien de *νοῦς*, de denkfunctie, die, van goddelijken oorsprong zijnde, haar van buitenaf (*θύραθεν*) is ingeplant en, in onderscheiding van de lagere zieledeelen, onvergankelijk is. De 'redelijke ziel' wordt zoo de ware wezensvorm van 's menschen tijdelijk bestaan.

1) Zie de duidelijke onderscheiding in Metaph. Z. 10, 1035b.
2) Vgl. de duidelijke uitspraak Z *15, 1039b*, waar ARISTOTELES het 15e hoofdstuk aldus inleidt: 'Doordat echter de *οὐσία* als concretum van het *εἶδος* onderscheiden is - ik bedoel, dat de *οὐσία* den eenen maal het *εἶδος* tezamen met de (individueele) materie, den anderen maal het algemeene begrip is -, zoo heeft zij naar de eerste beteekenis een vergaan, wijl ook een ontstaan, daarentegen kan het *εἶδος* niet vergaan, wijl ook niet ontstaan - want niet het huis-zijn ontstaat, maar het dit-huis-zijn, maar zonder ontstaan en vergaan zijn de *ἴδη* .... want aangetoond is, dat niemand ze schept of .... maakt.
3) De door menschelijke kunst gevormde dingen zijn volgens ARISTOTELES geen 'substanties'. Hij kent slechts substantieele vormen van natuur-wezens, den mensch inbegrepen. Zie Met. Z 2, 1043 a en hieronder blz. 96 noot 1.

Gelijk men ziet, zijn de hier genoemde vier 'substantieele vormen' tenslotte niets anders dan vier (overigens niet behoorlijk gefixeerde) modale zin-functies der tijdelijke werkelijkheid. *Als zoodanig zouden zij op zich zelve nimmer de rol van wezenlijke structuur-principes der dingen kunnen vervullen. Maar* ARISTOTELES *geeft ze nu een metaphysische rol door ze als vorm-principes van de 'materie' te vatten*. Onder 'materie' wordt dan verstaan de op zich zelve onbepaalde mogelijkheid (*δυνάμει ὄν*), om een bepaalden vorm aan te nemen.
'Vorm' en 'materie' zijn tot de metaphysieke totaliteit van het 'Ding an sich' verbonden. De vorm is daarbij naar het prototype van het biotisch organisme gedacht als organiseerend principe van de materie-ontwikkeling.
Het is inderdaad het biologistisch gevat *metaphysisch schema van het geheel en zijn deelen*, waardoor ARISTOTELES van de innerlijke ding-eenheid rekenschap poogt te geven.
Dit blijkt overtuigend uit de belangrijke beschouwingen in het zevende boek der Metaphysica, te beginnen bij het 10e hoofdstuk.
De essentieele eenheid van het tijdelijk ding, dat door ARISTOTELES op de bekende wijze met het phaenomenon of zinnen-ding wordt vereenzelvigd, ligt, naar hier wordt betoogd, in het *εἶδος* en *niet* in de *materie*. De deelen van het ding kunnen niet los van het *levend geheel* bestaan, waarin zij fungeeren. Zoo is de vinger alleen vinger van een zinnelijk wezen zoo lang hij organisch in het levend geheel fungeert.[1)] De *doode* vinger is nog slechts in naam deel van het geheel. De materie van het bezielde individu is dus 'levende en bezielde materie'.
Nu behooren echter, gelijk ARISTOTELES nader betoogt, de *deelen der materie* niet tot het *εἶδος*, waarvan alleen een definitie, een *wezensbegrip* mogelijk is, maar alleen tot het volle concrete individueele ding. Slechts de *gevormde* stof is *werkelijk*.
Het *εἶδος*, dat aan het ding zijn innerlijk 'einheitlich' *zijn* waarborgt, omvat slechts de *algemeene eenheid* van materie en vorm in haar generieke en specifieke kenmerken, waarbij de substantieele vorm gedacht is als organiseerend principe der materie.[2)]
De deelen van de uit het concrete zinnen-ding *logisch geabstraheerde essentie* zijn niet zelve phaenomena, maar metaphysische *begrips*momenten, welker eenheid ARISTOTELES eigenlijk alleen in het logisch karakter der definitie weet te fundeeren. Men leze slechts het twaalfde hoofdstuk van het zevende boek in zijn geheel, in verband met het zesde hoofdstuk van het achtste boek!
Zien wij nu goed toe, dan is de essentieele (niet bloot-logische) eenheid van het ding door ARISTOTELES slechts *dogmatisch gepostuleerd*

1) Z 10, 1035b en 11, 1036b.
2) Vgl. Metaph. H 6, 1045a.

uit de logische eenheid van zijn definitie, wat een evidente circulus vitiosus is: 'Want de definitie is als begrip een eenheid en is betrokken op de substantie, zoodat zij begrip van een eenheid moet zijn' schrijft hij uitdrukkelijk.
Wel vernemen wij, dat de 'wezensvorm' 'substantieele oorzaak' is van de innerlijke eenheid. Maar de 'vorm' alleen is, gelijk wij zagen, bij ARISTOTELES niet anders dan modaal-functioneel omlijnd en slechts naar logische klassificatiegezichtspunten gespecificeerd.
Het diepere probleem: de structuur-eenheid van *vorm* en *materie* in het *εἶδος* heeft de Stagiriet volkomen onopgelost gelaten. Begrijpelijk, want haar onderlinge verhouding is innerlijk antinomisch, zoolang de diepere zin-eenheid van beide niet is aan te geven. En dit laatste is door het geheele dualistisch karakter van het vorm-materie-schema uitgesloten.
Het constructief metaphysisch karakter van ARISTOTELES' substantiebegrip komt duidelijk hierin tot uiting, dat de individualiteit van het ding geheel op rekening wordt gesteld van de materie (dit moet wel overeenkomstig de opvatting van THOMAS AQUINAS zijn de mathematisch bepaalde materie[1)], terwijl de 'wezensvorm' als 'algemeen' wordt gequalificeerd. M.a.w. de individualiteit blijft hier geheel *vreemd* tegenover het innerlijk structuurprincipe van het ding. Zij wordt in bepaalde, voor het ding niet essentieele, functies *afgesloten* en daarom is ARISTOTELES' substantiebegrip ook geen wezenlijk structuurbegrip der individualiteit, maar een metaphysische constructie, die de innerlijke ding-eenheid wel logisch-metaphysisch postuleert, maar er geen *rekenschap* van kan geven.
Vorm en materie hebben inderdaad ook bij ARISTOTELES geen gemeenschappelijken zin-grond. Zij blijven innerlijk vreemd tegenover elkander, wat ze van meetaf waren. Want de bloot *metaphysisch-logische* bepaling van haar onderlinge verhouding als mogelijkheid en actualiteit, onbepaalde bepaalbaarheid en bepalend principe, kan haar *wezenlijke kosmische structuur-eenheid* niet aannemelijk maken.
Naast de zinnelijke substanties (hier weer gevat in den zin van *dingen*) worden dan de boven-zinnelijke gesteld (de spherengeesten en in hoogsten zin de godheid als zuivere vorm of absolute *νοῦς*), wier eenheid niet in een vorm-materiewezen, maar louter in den actueelen vorm van het denkend deel der 'ziel' bestaat. Doch dit laatste speculatieve substantiebegrip heeft met de structuur der tijdelijke dingen uiteraard niets meer van doen en kunnen wij dus in dit verband verder laten rusten.

De noodlottige verwarring tusschen het metaphysisch substantie-

1) ARISTOTELES rekent zelf het mathematische tot de 'intelligibele' materie in tegenstelling tot de zinnelijke. Zie Metaph. Z. 10, 1036*a*. De volstrekt onbepaalde eerste materie (*πρώτη ὕλη*) kan uiteraard geen principium individuationis zijn.

begrip en het dingbegrip, die van meetaf in de tendenz van het speculatieve Grieksche denken had gelegen, heeft zoo bij ARISTOTELES *haar eerste uitdrukkelijke formuleering gevonden*.

Zij heeft zich tot op den huidigen dag kunnen handhaven. En daarom kon in den modernen tijd de strijd van het functiebegrip tegen het substantiebegrip de zinlooze strijd worden van het theoretisch functiebegrip tegen het *dingbegrip*. Alsof men in het substantiebegrip inderdaad het wezen der naieve ding-ervaring had getroffen!

De zin-looze strijd van het moderne functionalistisch denken tegen het dingbegrip; de substantie als gehypostaseerd functiebegrip.

De strijd van het moderne functiebegrip tegen het dingbegrip werd te zin-loozer, wijl sinds DESCARTES, gelijk wij reeds bij de behandeling van de ontwikkeling der grondantinomie in de humanistische wijsbegeerte zagen, het substantiebegrip in zijn betrekking tot de tijdelijke werkelijkheid zelve niets anders was dan de hypostase van het nieuw ontdekte functiebegrip tot 'Ding an sich'.

Het *attribuut* 'ruimte', resp het *attribuut* 'mathematisch denken', is immers bij DESCARTES het *wezen* van de *res extensa* resp. van de *res cogitans*. En alle andere zin-zijden der tijdelijke werkelijkheid worden, voorzoover ze vóór-psychisch zijn, tot modi, tot *modaliteiten* van de gehypostaseerde ruimte-functie, en, voorzoover ze psychisch en na-psychisch zijn, tot modi, tot *modaliteiten* van de gehypostaseerde logische denk-functie.

In hetzelfde verband zagen wij, hoe het humanistisch substantiebegrip in zijn ontwikkeling de trouwe weerspiegeling was van de ontwikkeling der grond-antinomie in de humanistische wetsidee.

De strijd tegen het metaphysisch substantiebegrip in naam van het in psychologistische banen gewende wetenschapsideaal loopt bij HUME uit op een functionalistische verpsychologiseering zoowel van het ding der naieve ervaring als van het uit de associatiewetten verklaarde theoretisch substantiebegrip.

Het criticistisch substantiebegrip als synthetischapriorisch functiebegrip en de misduiding van de ding-ervaring als ervaring van 'Gegenstände'.

In KANT's *criticistisch substantiebegrip* is in naam van het persoonlijkheidsideaal de '*natuur*substantie' tot transcendentale categorie der (tot de phaenomena beperkte) ervaring herleid. De transcendentale *idee* der substantie wordt echter het plechtanker van het persoonlijkheidsideaal: de idee van den autonomen *homo noumenon*.

Als categorie der relatie (substantia et accidens) is de substantie, in onmiddellijken samenhang met de beide andere categorieën der relatie (t.w. die der causaliteit en die der wisselwerking), algemeengeldige transcendentale voorwaarde voor de ervaring van (natuur-) dingen.

Maar in deze categorie der substantie is de naieve identiteitservaring in de dingen door KANT functionalistisch misduid. Hij vertheoretiseert haar in het tijdschema tot het functioneele substantiebegrip der mathematische physica: het begrip van de *quantitatief constante materie!* Zoo kon het 'ding' der naieve ervaring tot 'Gegenstand' der ervaring worden.

Daarmede was tegelijk de naieve ervaring door het 'critisch' denken weggetheoretiseerd!

Ik acht het niet noodig, in dit verband de ontwikkeling van het moderne substantiebegrip verder te vervolgen. Men kan voor de bestudeering van deze ontwikkeling nog steeds met vrucht raadplegen het overzicht, dat Dr P.H. RITTER daarvan in zijn aangehaalde *Schets eener critische geschiedenis van het substantiebegrip in de nieuwere wijsbegeerte* gaf.

Ter kenschetsing van de tot den jongsten tijd doorloopende verwarring van de wezenlijk ervaren ding-identiteit met het theoretisch wijsgeerig substantiebegrip, moge ik slechts RITTER's eigen uitspraak aanhalen:

'De zintuigelijke indrukken alzoo zijn door ons ontvangen, maar het ding is door ons gemaakt. De eigenschappen zijn door ons ervaren, maar het ding wordt door ons aan de ervaring toegevoegd,

aan die ervaring ondergeschoven: het ding is eene h y p o t h e s e . Door haar trachten wij het gegevene aan te vullen en zoo het begrijpelijk te maken.[1] Dit hypothetische "ding" is de s u b s t a n t i e .'[2]

§ 2 - De naieve instelling in de werkelijkheid en hare misduiding als 'afbeeldingstheorie'. onhoudbaarheid der functionalistische interpretaties.

Tegen deze geheele wijsgeerige speculatie nu, die beproeft de idente ding-werkelijkheid, gelijk ze zich in de naieve ervaring geeft, 't zij in een metaphysisch substantiebegrip, 't zij in een transcendentale categoriale vorming van een zinnelijke materie, 't zij in door de fantasie bloot associatief tot fictieve eenheid verbonden zinnelijke impressies, 't zij in een constant functioneel betrekkings-systeem op te lossen, teekent de naieve ervaring zelve een blijvend protest aan. Dit protest is uiteraard niet van theoretischen aard, het is niet wijsgeerig gefundeerd; de naieve ervaring kan er niet theoretisch rekenschap van geven. Het is veeleer haar intuitieve afweer van iedere theoretische interpretatie, welk haar *gegeven* misduidt en haar de volle structuur der werkelijkheid tracht te ontrooven.

Het 'gezond verstand' komt intuitief in verzet tegen alle theoretische uiteenbreking van wat als onafscheidelijke samenhang ervaren wordt, tegen iedere hypostaseering van het relatieve, tegen iedere idealistische vervluchtiging van essentieele bestanddeelen der volle tijdelijke werkelijkheid, tegen iedere depreciatie van de dingwereld tot een bloot zinnelijk phaenomenon.

De niet vertheoretiseerde mensch ervaart de werkelijkheid in den onverbrekelijken zin-samenhang van den tijd en in de plastische structuur van individueele dingen, gebeurtenissen etc. De functionalistische beschouwingswijze van het theoretisch denken blijft hem in zijn volle werkelijkheidservaring even vreemd als het metaphysisch substantiebegrip der speculatieve wijsbegeerte.

1) De schrijver sluit zich hier aan bij LAND *Inleiding tot de Wijsbegeerte* blz. 123.
2) *Schets* blz. 9.

Wat ik hier van de naieve ervaring opmerkte, geldt inderdaad voor *alle* naieve ervaring.

Ook de naieve ervaring is niet neutraal ten aanzien van de religieuze houding der zelfheid.

Doch ik moet nu aanstonds weder wijzen op het principieele verschil, dat ook in de vóór-theoretische ervaringshouding een scheiding maakt tusschen hen, wier hart aan den tijd is vervallen en hen, wier zelfheid in Christus weer op God gericht is. De laatsten hebben, althans in beginsel, in zelfovergave en verloochening van hun afvallig ik, hun ware zelfheid teruggevonden in den nieuwen religieuzen wortel van onzen kosmos, in CHRISTUS JEZUS.

De transcendente, religieuze horizon hunner ervaring is, ook in de doorleving der tijdelijke dingen, ontsloten. Zij weten zich zelve in Christus aan den kosmos transcendent. Het Paulinische woord: 'Hetzij gij eet, hetzij gij drinkt, doet het al ter eere Gods' is de praegnante uitdrukking van de Christelijke instelling in deze tijdelijke wereld: het licht der eeuwigheid straalt perspectivisch door alle dimensies van onzen ervaringshorizon tot over de schijnbaar meest triviale levensverrichtingen.

De tijdelijke, in zonde gebroken, werkelijkheid ligt in de Christelijke naieve ervaring in Christus *open* naar God; *onafgesloten* in zich zelve wijst ze boven zich zelve uit naar den Oorsprong aller dingen.

Men versta mij wel! Ik zeg allerminst, dat deze ervaringshouding van den waren Christen zich ten allen tijde in dit tijdelijk leven zuiver openbaart. Ik beweer volstrekt niet, dat de Christen ten allen tijde in zijn ervaringshouding het tijdelijke op het eeuwige betrekt. Integendeel! De zonde verduistert ook bij hem telkens weer den horizon zijner ervaring. Zoo min ik ooit beweerd heb, dat de Christelijke instelling in het wijsgeerig denken den Christen steeds voor zondigen afval in zijn denken behoedt, zoo min ontken ik den verduisterenden invloed der zonde in zijn naieve ervaring. Maar de Christen *weet*, dat hij in de zondige, afvallige ervaringshouding niet in de Waarheid staat en dus in die ervaringshouding

de tijdelijke dingen niet ervaart, gelijk ze in waarheid als ‘zin’ *zijn*.

En nu moet ik nadrukkelijk protest aanteekenen tegen iedere poging aan deze Christelijke grondinstelling in de naieve ervaring weer een wijsgeerig theoretischen of theologisch-wetenschappelijken zin *onder te schuiven*.

Wanneer de wijsbegeerte dezen weg inslaat, en eenvoudig decreteert, dat de Christelijke instelling in de naieve ervaring een soort practische philosophie of theologische dogmatiek is, die met het *gegeven* der naieve werkelijkheidservaring als zoodanig niets van doen heeft, dan *maakt ze zich af* van de waarheid en vertheoretiseert een ontwijfelbaar *gegeven* tot een constructie, die haar op het immanentiestandpunt niet behoeft te verontrusten.

Er bestaat geen naieve ervaring los van onze *zelfheid*, zoo min er een theoretisch inzicht los van die zelfheid mogelijk is. De Christelijke instelling raakt in *beide* het *hart*, den *religieuzen wortel* van ons tijdelijk bestaan.

Een eenvoudig Christen, die uit het Woord Gods leeft, heeft in zijn vóór-theoretische kennis een oneindig dieper inzicht in den kosmos dan de uitstekendste geleerde, die van de souvereiniteit der rede uitgaat. Deze waarheid moet eindelijk ook in de wijsbegeerte zelve worden erkend.

* * *

Heeft de moderne ‘cultuurmensch’ nog een wezenlijk naieve ervaring?

Thans moet ik kortelings stilstaan bij een misverstand, dat aan het inzicht in de grenzen tusschen naieve ervaring en theoretisch, zin-synthetisch denken in den weg staat.

Men zou nl. de vraag kunnen stellen, of in den modernen tijd nog wel van een *naieve* ervaring gesproken kan worden. Zijn wij ‘cultuurmenschen’ ten slotte niet allen door onze geheele opvoeding in meerdere of mindere mate van de wezenlijk naieve ervaringshouding losgeraakt? Zijn wij niet vertrouwd geraakt met verschillende wetenschappelijke begrippen, hebben wij niet allen een zekeren theoretischen inslag in ons denken gekregen? Moet

men dus de ‘naieve ervaringshouding’ niet beschouwen als een ‘verloren paradijs’, waarin misschien nog onze jonge kinderen en de primitieve volken leven, maar dat de volwassen ‘cultuurmensch’ onzer dagen onherroepelijk verlaten heeft?

Intusschen, wie zoo redeneert, heeft toch de naieve ervaring in haar eigen zin-structuur niet doorschouwd.

Want de naieve ervaringshouding *kan*, gelijk we reeds meermalen opmerkten, door het wetenschappelijk denken niet worden *afgebroken* en ze houdt niet daardoor op naief te zijn, dat zij een zekere theoretische vorming heeft ondergaan.

Men vergete toch niet, dat de volle concrete werkelijkheid, waarin wij, als naief ervarenden, zijn ingesteld, geen afgesloten starre wereld van slechts-natuur-dingen is, gelijk de dualistische immanentiephilosophie ons heeft trachten voor te stellen. Telegraaf en telephoon, trein-vervoer en luchtvaartwezen, gas en electriciteitsbenutting behooren tot de ontsloten tijdelijke werkelijkheid in de moderne menschelijke ervaring. Ze zijn geen *theoretische abstracties*, maar zij zijn ingevoegd in den vollen concreten zin-samenhang van onze wereld. Zij zijn in de concrete *dingstructuur* van onze tijdelijke werkelijkheid *ver-werkelijkt*. En zoo lang wij ze in deze volle structuur vatten, zonder ons opzettelijk theoretisch rekenschap daarvan te geven, zijn wij in de naieve ervaringshouding en niet in de abstract-theoretische, ook al moest onze ervaring eerst een zekere vorming ondergaan, om zich in de cultureel ontsloten werkelijkheid te kunnen in-leven.

Een wilde uit donker Afrika, die voor het eerst een vliegmachine ziet, vat de concrete werkelijkheid van dit moderne cultuurding niet, omdat hij de *vorming*, de *ont*sluiting van zijn ervaringshorizon mist, die daartoe noodig is. Slechts dan, wanneer de inderdaad mythologische opvatting van de ding-werkelijkheid juist ware, dat die werkelijkheid in de natuur-zijden onzer ervaring is *afgesloten*, zou onze wilde uit donker Afrika de vliegmachine even zoo kunnen ervaren, als wij daartoe in staat zijn.

Wat de naieve ervaringshouding, ook die van den modernen mensch, principieel onderscheidt van alle theoretische, is dat zij

de tijdelijke werkelijkheid in haar concrete plastische ding-structuur vat zonder die structuur zelve theoretisch te analyseeren, dat zij *systatisch* en niet *theoretisch-synthetisch* ervaart.

Wat de kwalificatie van deze ervaringshouding als een *naieve* rechtvaardigt, is de omstandigheid, dat zij zich niet theoretisch rekenschap geeft van de structuur, waarin de werkelijkheid zich haar biedt.

De theoretische instelling begint met een *ἐποχή* aan deze naieve ervaringshouding, maar wij weten, dat zulks niet beteekent een reëele doorsnijding van den band, die het theoretisch denken aan de naieve ervaring bindt.

* * *

De misduiding van de naieve ervaring als een afbeeldingstheorie.

Het is nu deze naieve ervaring, die van uit het standpunt der immanentiephilosophie aan de meest zonderlinge misvattingen is blootgesteld. Dit verwondert ons niet meer, wanneer wij bedenken, welke theoretische interpretatie men van de naieve identiteitservaring in de dingen heeft gegeven.

Een der ernstigste misvattingen willen wij thans onder oogen zien. Het is die, welke in de naieve ervaring een bepaalde *theorie* over de verhouding van ons 'bewustzijn' tot 'de werkelijkheid' wil lezen.

Men spreekt dan van de 'Abbildtheorie' van het 'naief realisme', volgens welke theorie de waarneming ons een getrouwe 'afbeelding', een soort photographie van de werkelijkheid zou bieden.

Typeerend voor deze vertheoretiseering van de naieve ervaring is de uitspraak van WINDELBAND:

'In der Tat ist jene gelaüfigste Bedeutung der Wahrheit (nl. dat de waarheid bestaat in de overeenstemming tusschen voorstelling en werkelijkheid) wohl zuerst aus dem naiven empirischen Denken entnommen und darin auf die Vorstellung von den Dingen und ihren Tätigkeiten bezogen worden. Dieser Wahrheitsbegriff setzt ein Verhältnis der A b b i l d l i c h k e i t zwischen der mensch-

lichen Vorstellung und der Wirklichheit voraus, auf die sie sich als auf ihren Gegenstand beziehen soll: wir haben darin vielleicht den vollständigsten Ausdruck der naiven Weltansicht, welche den vorstellenden Geist in einer Umwelt befindlich annimt, die sich in ihm irgendwie wiederholen soll ....'[1)]

Deze met name in criticistischen kring veel verbreide opvatting over de naieve werkelijkheidservaring maakt van de laatste wel een wonderlijk tegenstrijdig iets: zij wordt eenerzijds *naieve*, dit moet toch wel zijn *niet-theoretische*, ervaring genoemd, en zou toch anderzijds geworteld zijn in een kennistheorie, die door de 'critische' grondig moet worden weerlegd!

Deze geheele vertheoretiseering van de naieve ervaring loopt natuurlijk uit op een zinlooze bestrijding van iets, wat voor geen theoretische bestrijding vatbaar is.

De naieve ervaringshouding is immers juist hierdoor gekarakteriseerd, dat men daarin *niet* 'gegenständlich' denkt, dat het bewustzijn hier nog geheel systatisch *in* de volle werkelijkheid is *in*gesteld, dat men de werkelijkheid neemt, gelijk ze zich in haar plastische structuur *geeft*.

Overal, waar, op welke wijze dan ook, een dualisme tusschen onze bewustzijnsfuncties en de werkelijkheid wordt geconstrueerd, is niet de naieve ervaring, doch een specifieke *theorie* aan het woord.

In het strict gegevene der naieve ervaring is niets te vinden van een opvatting der psychische en logische bewustzijnsfuncties als een soort gevoelige platen, die tegenover een in zich afgesloten (natuur-)werkelijkheid zouden zijn opgesteld.

Wel kent deze ervaringshouding het principieele verschil tusschen

1) *Einleitung in die Philosophie* (2e Aufl. 1920) S. 197/8. Zie voorts zijn *Gesch. der neueren Phil.* (4e Aufl.) II: 'Der naive Realismus des gemeinen Denkens.... meint, die Dinge spazierten so in den erkennenden Geist hinein, drückten sich in ihm ab, spiegelten sich in ihm....'
Vgl. ook NATORP *Die logischen Grundlagen der exakten Wissensch.* (2e Aufl. 1921) S. 8, die als 'Grundirrtum des naiven Realismus' noemt de opvatting 'dasz die Dinge auf dem Wege der Wahrnehmung, als einer Art Abspiegelung der Gegenstände in unserer Vorstellung "gegeben" sind.'

subjectieve inbeelding en objectief waarnemingsbeeld in de dingen, maar het merkwaardige is juist, dat zij bij de objectieve waarneming de subjectieve bewustzijnsfuncties en de objectieve functies der waargenomen dingen in *onverbrekelijken samenhang* vat.

Onhoudbaarheid van iedere functionalistische interpretatie van het gegevene in de naieve ervaring.

Uit het bovenstaande vloeit van zelve voort, dat ook de poging van HUME en van het moderne zgn. empirio-criticisme (AVENARIUS, MACH e.a.) om het gegevene in de ding-ervaring op zuiver zinnelijke impressies terug te voeren, en die van KANT, om haar in het functionalistisch-criticistisch vorm-materieschema te wringen, op een volstrekte misduiding moeten berusten.

De naieve ervaring abstraheert niet en sluit de werkelijkheid der ding-wereld in geen enkele zin-zijde der werkelijkheid principieel af.

Zij reageert intuitief tegen iedere poging van het theoretisch denken, haar een of meer zin-zijden der ding-werkelijkheid te ontrooven.

Waneer ik beproef dit rooktafeltje, dat voor mij staat, in theoretische abstractie alleen naar zijn objectief-zinnelijke zijde als een complex zinnelijke indrukken te vatten, dan kan ik deze abstractie alleen dan nog op het tafeltje betrekken, wanneer ik in mijn kosmisch zelfbewustzijn de individueele dingstructuur vasthoud. Doe ik zulks niet, dan ga ik geheel over in de modaal-functioneele beschouwing der werkelijkheid en verlies *het ding* uit den greep. Want de dingstructuur laat zich met een theoretisch functiebegrip niet vatten.

Ook voorzoover ik in mijn functionalistische beschouwing op de *modale zin-individualiteit der zinnelijke impressies* mijn theorethische opmerkzaamheid zou richten, zou toch niets mij het recht geven deze geabstraheerde individueele impressies op dit concrete ding *rooktafeltje hier voor mij* te betrekken, wanneer ik de volle dingstructuur van het bedoelde voorwerp niet in mijn

kosmisch zelfbewustzijn aan deze theoretische abstractie *ten grondslag blijf leggen*.

Zoodra nu een psychologistische of criticistische kennistheorie mij, als naief ervarende, zou willen diets maken, dat de werkelijkheid van het bedoelde ding in de al of niet in categorieënschema's geordende zinnelijke indrukken zou opgaan, dan moet mijn kosmisch zelfbewustzijn innerlijk vreemd blijven staan tegenover de abstractie, die de theorie mij van de werkelijkheid wil overlaten, en zich tegen deze aanmatiging intuitief te weer stellen.

Want ook al onderscheidt de naieve ervaring de zinstructuur der dingen niet *gearticuleerd*, zij ervaart deze toch in de intuitieve beleving der werkelijkheid.

De naieve ervaring, in weinig aanbevelenswaardige terminologie vaak als 'naief realisme'[1)] aangeduid en dan vereenzelvigd met de 'afbeeldingstheorie', is inderdaad in 't geheel geen theorie, die men kennistheoretisch kan *bestrijden*. Zij is veeleer een *gegeven*, of liever *het* groote datum voor kennistheorie en wijsgeerige beschouwing der werkelijkheid, waarvan de philosophie *rekenschap moet kunnen geven*. Zij is de natuurlijke, d.w.z. niet-theoretische, *in*stelling in den kosmos, die in den tijdelijken wereldsamenhang zelve is gefundeerd en dus volkomen in haar recht moet zijn.

§ 3 - De vermeende 'weerlegging' van de naieve ervaring door de resultaten der vakwetenschap. De theorie van de specifieke energieën der zintuigen.

Deze waarheid verliest ook de bekende natuurphilosoof BERNARD BAVINK uit het oog, waar hij in zijn overigens zeer belangwekkend werk over de resultaten en problemen der natuurwetenschappen schrijft: 'Die Lehre von der Subjektivität der sog. sekundären Qualitäten (Empfindungsqualitäten, wie Farben, Töne, Temperaturen, Drucke usw.) ist seit LOCKE so ziemlich der einzige Satz, über den sich alle Philosophen einig sind, denn die Widerlegungen des naiven Realismus sind zu schlagend, als dass sie

1) Weinig aanbevelenswaardig, zeg ik! Want deze term suggereert ons als het ware, dat in de naieve ervaring *een theorie* van de werkelijkheid steekt!

nicht einen jeden überzeugen müszten, der einmal darüber nachdenkt'.[1)]

Wij mogen de vraag stellen, waarin dan deze 'schlagende Widerlegungen des naiven Realismus' bestaan? Heeft soms de physica deze overtuigende weerlegging geleverd, gelijk BAVINK blijkbaar bedoelt?[2)] Maar in zulk een suggestie schuilt toch inderdaad zelve eenige naiviteit, waar de physica uitdrukkelijk begint, alle andere zin-zijden der werkelijkheid dan de mathematisch-physische methodisch uit te schakelen.

Terecht heeft THEODOR HAERING[3)] er op gewezen, dat de physica niet slechts de zgn. secundaire, maar evenzeer de zgn. primaire qualiteiten der materie uitschakelt [terecht nl. in zooverre men onder deze 'primaire qualiteiten' verstaat de inderdaad zinnelijke taktiele eigenschappen (weerstand, ondoordringbaarheid, hardheid enz.), waarin onze tastzin de materie primair als druk of gevoeligen weerstand ondervindt], zonder dat men daarmede gerechtigd is de *psychische objectiviteit* dezer 'massaqualiteiten' (ik zou hier liever zeggen 'van deze zijde der ding-realiteit') te loochenen. De naieve ervaring van de werkelijkheid gaat waarlijk niet, gelijk men het vaak voorstelt, op in de poneering van de objectiviteit der zgn. 'secundaire hoedanigheden'. Ook dit is een functionalistische vertheoretiseering van de vóór-theoretische ervaringshouding. Maar zeker is, dat de naieve ervaring zich de, als complex van 'secundaire qualiteiten' aangeduide, objectief-zinnelijke zijde der dingen zoo weinig laat ontnemen als eenige andere zijde harer ding-werkelijkheid.

1) *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (5e Aufl. 1933) S. 73. Wij weten overigens, dat zakelijk de opvatting van de volstrekte subjectiviteit der 'zinnelijke qualiteiten' reeds op PHOTAGORAS en DEMOCRITUS teruggaat.

2) t.a.p. 'Es ist gerade der eigentlichste Zweck der Physik, dasz wir uns in ihr von den Beschränktkeiten und Irrtümern der direkten Sinneserfahrung losmachen....' En even later: 'An die Stelle der Töne und der Farben treten Schwingungszahlen, an die Stelle der unmittelbaren Wärmeempfindung tritt die Molekularbewegung usw.'

3) *Philosophie der Naturwissenschaft* (1923) S. 328 ff.

De theorie van de specifieke energieën der zintuigen.

Nòch de physica, nòch de physiologie zijn op haar specifiek theoretisch onderzoekingsveld bevoegd, de objectief-zinnelijke werkelijkheids-zijde der dingen te loochenen.

Van physiologische zijde is dit laatste nochtans op schijnbaar sterke gronden geschied door JOHANNES MÜLLER, die in zijn theorie van de specifieke energieën der zintuigen LOCKE's leer van de subjectiviteit der zgn. secundaire qualiteiten in de begrippen der physiologie heeft overgezet.

En gelijk ALOIS RIEHL opmerkt[1)] gold deze theorie tot voor betrekkelijk kort in deze wetenschap als een soort geloofsartikel.

MÜLLER dan gaat uit van aangeborene, aan de zenuwen der zintuigen inhaerente 'energieën'. Zoo zijn de energieën van het licht en het donker zoowel als van het kleurige aan de gezichtszenuw immanent. De gezichtszenuw ziet dan niet daardoor, dat het netvlies met dat, wat men physicaal 'licht' noemt, in aanraking komt. Licht is niet de eerste en voornaamste impuls, waaruit de gevoelige indrukken van licht en kleur geboren worden: 'Schwingend vielmehr würde die Netzhaut nur leuchten, der Hörnerv, wenn er dem physikalischen Lichte zugänglich wäre, nur tönen.' In de gevoelige indrukken van de 'dingen der buitenwereld' zouden ons niet de eigenschappen dezer dingen zelve, doch slechts de reëele qualiteiten onzer zinnen gegeven zijn: 'Es ist g a n z g l e i c h g ü l t i g von welcher Art die Reize auf den Sinn sind, ihre Wirkung erfolgt immer in den Energien der Sinne. Das Nervenmark leuchtet hier sich selbst, dort tönt es sich selbst, hier fühlt es sich selbst, dort riecht und schmeckt es sich.'

De kern van de 'wet der specifieke zintuigenenergieën' bestaat dus in de bewering, dat de prikkels, die van de 'dingen buiten ons' komen, onverschillig zijn voor den aard der zinnelijke gevoelige indrukken. En ten bewijze van de waarheid dezer bewering beroept zich MÜLLER dan op het reeds lang bekende feit van het ontstaan van een gevoeligen indruk op een ongewonen of inadae-

1) *Der Philosophische Kritizismus* II (2e Aufl. 1925) S. 66. Ik ontleen het hiervolgend overzicht over deze theorie aan RIEHL.

quaten prikkel. Daaruit zou volgens hem blijken, dat wij door uitwendige oorzaken geen soorten van gevoelige indrukken kunnen hebben, die wij niet evenzeer *zonder uitwendige oorzaak* door de gevoelige gewaarwording van de toestanden onzer zenuwen bezitten. Wanneer men MÜLLER'S begrip van de specifieke zintuigenenergieën wezenlijk in den energetischen zin der physica moest nemen, dan ware de geheele theorie reeds sinds ROBERT MAYER geantiqueerd.

Het begrip 'energie' is bij MÜLLER echter in klaarblijkelijk biologischen zin gemeend en dus moet de waarde van zijn bewijsmateriaal door de physiologie zelfstandig onderzocht worden, schoon uiteraard in nauwen samenhang met de resultaten der physica.

Het slechts schijnbaar ontbreken van een adaequaten prikkel voor de zinnelijk gevoelige indrukken.

Reeds LOTZE en E.H. WEBER hebben geconstateerd, dat voor MÜLLER'S theorie geen doorslaand bewijsmateriaal geleverd was en hebben een objectieve verklaring van den inadaequaten prikkel gezocht, waardoor schier over de geheele linie kon worden aangetoont, dat de inadaequaatheid slechts *in schijn* bestaat (zoo bv. bij de prikkeling der smaakzenuwen door den galvanischen stroom, waar de nevenprikkeling door een electrolytisch proces is gegeven, dat zijnerzijds eerst den adaequaten prikkel voor den gevoeligen smaakindruk levert).

WEINMANN wees er op, dat de gevallen van inadaequate prikkeling in vergelijking tot de normale gevallen buitengewoon zeldzaam zijn. Ze ontstaan, wanneer zij niet kunstmatig worden verwekt, slechts door toevallige en gewelddadige ingrepen, zoo bij een slag op het oog, of zijn gevolgen van ziekelijke storingen en veranderingen der organen, gelijk het koudegevoel in de koorts bij verhoogde temperatuur der huid.

Nu is het een vast methodisch beginsel, dat men niet de norm of de wet ter wille van de schijnbare uitzondering prijsgeeft, maar het buitengewone en abnormale uit zijn bijzondere omstandigheden tracht te verklaren.

Uit het voorkomen van een inadaequaten prikkel, ook wanneer hij niet in LOTZE'S zin als slechts *schijnbaar* inadaequaat moet worden gequalificeerd, volgt eigenlijk precies het tegendeel van MÜLLER'S conclusie: niet de onverschilligheid der prikkels voor de soort der gevoelige indrukken, maar veeleer een zóó strenge en onverbrekelijke aanpassing van een bepaalde activiteit onzer zinnen aan den met haar homogenen prikkel, dat zelfs een abnormale ingreep de normale wijze van functioneeren der zinnen niet meer kan veranderen. Een blindgeborene ondervindt geen drukphospheem en zij die reeds vroegtijdig blind geworden zijn hebben geen visueele phantasmas in den droom: zoo noodwendig en onvervangbaar is voor de activiteit onzer zinnen de adaquate prikkel.

Het naief bewustzijn ervaart ook de op inadaequate prikkels volgende gevoelige indrukken als tegennatuurlijk en laat zich bij een gezonden toestand der zinnen door zulke indrukken niet tot valsche oordeelen verleiden. Terecht wijst RIEHL er op, dat wanneer MÜLLER'S theorie inderdaad juist ware, de band tusschen ‘objectieve en subjectieve wereld’ (wij zeggen liever de internmodale band tusschen subjectieve en objectieve psychische functies en de *inter-functioneele* band tusschen de psychische functie en hare substraatfuncties) verbroken zoude zijn. Objectieve waarneming ware niet mogelijk, en wanneer men bedenkt, welke essentieele functie smaak en reuk in den strijd om het bestaan voor de dieren hebben, dan zou men, bij aanvaarding der stelling, dat deze zintuigen op iederen willekeurigen prikkel op een en dezelfde wijze reageeren, wel tot de conclusie moeten komen, dat het dier bij zulk een organisatie zijner zintuigen noodwendig te gronde moet gaan.

De proeven met inadaequate prikkels stuiten voorts spoedig op grenzen. Zoo kunnen gezichtsindrukken slechts van de peripherie uit door mechanische en electrische prikkeling worden opgewekt, maar het bewijs ontbreekt, dat ook van uit den stam van de gezichtszenuw gevoelige lichtindrukken zijn te produceeren. Deze gevoelige indrukken ontstaan dus niet, gelijk MÜLLER beweerd heeft, onafhankelijk van de inwerkingsplaats der prikkels.

Wat van Müller's bewijsmateriaal overblijft.

Van MÜLLER's bewijsmateriaal blijft volgens het oordeel van den physioloog NAGEL niets anders over dan de proeven op de chorda tympani in de geopende trommelholte. En RIEHL schrijft in dit verband terecht: 'Auf eine einzige, noch unerklärte Ausnahme läszt sich kein Gesetz gründen.... Die Behauptung von HELM-HOLTZ, die physiologische Erfahrung habe, soweit Prüfung möglich war, das Müllersche Gesetz bestätigt, läszt sich den Ergebnissen der neueren Sinnesphysiologie gegenüber nicht aufrechterhalten'.[1)]

De theorie van Helmholtz.

Het is nu in hooge mate merkwaardig, dat HELMHOLTZ, die gemeend heeft MÜLLER's theorie nader physiologisch te hebben gefundeerd, rē verā zelf het bewijs heeft geleverd, dat de physiologie als zoodanig niet competent is, de uitsluitende subjectiviteit der gevoelige indrukken, die de dingen op onze zintuigen maken, staande te houden. In zijn beroemde, veelomstreden theorie van de gezichts- en toonindrukken maakt deze onderzoeker op het voetspoor van TOURTUAL een scherp onderscheid tusschen de gevoelige indrukken van *verschillende* zintuigen, van een kleur bv. en een toon, die hij als *modaliteits*verschillen qualificeert, en de gevoelige indrukken van *hetzelfde* zintuig, bv. rood en blauw, een hoogen en een lagen toon, die hij als verschil in *qualiteit* der gevoelige indrukken aanduidt. Volgens HELMHOLTZ zou nu de modaliteit uitsluitend afhankelijk zijn van de specifieke energie van het desbetreffende zintuig, terwijl daarentegen de bijzondere *qualiteit* mede door de soort van den prikkel bepaald zoude wezen. Zoo zou dan iedere physicaal eenvoudige toon van bepaalde hoogte en bepaald trillingsgetal slechts een bepaald op dien toon afgestemd deel van het grondmembraan, dat zelve een systeem van snaren vormt, in mede-trilling brengen en door de met dit deel in verbinding staande zenuwen als *prikkel* worden opgenomen. En gelijk de hoogte van een toon van den aard der

1) RIEHL, t.a.p. S. 71.

physische klankgolven, zoo zou de qualiteit van een gevoeligen kleurindruk afhangen van den aard van het licht, waardoor het netvlies geprikkeld wordt.

Deze geheele theorie, op welker nadere uitwerking wij hier niet behoeven in te gaan, beteekent reeds in den vorm, waarin ze gegeven werd, een principieele beperking van de gelding van MÜLLER's zgn. wet der specifieke zintuigenenergieën. Immers volgens haar geldt voor de ‘qualiteiten’ der gevoelige indrukken deze ‘wet’ niet, terwijl de kern van MÜLLER's theorie juist was gelegen in de bewering van de indifferentie der prikkels voor de opwekking van gevoelige indrukken. RIEHL gaat echter terecht nog een stap verder: wanneer, gelijk HELMHOLTZ' onderzoekingen hebben aangetoond, de bijzondere *qualiteiten* van een zintuig medebepaald zijn door den aard van den prikkel, dan moet zulks ook ten aanzien van de *modaliteit* van het zintuig het geval zijn. Want de modaliteit van een gevoeligen zintuigelijken indruk bestaat in werkelijkheid niet gescheiden van de qualiteit, ze kan slechts door het denken daarvan *onder*scheiden worden.

Tenslotte is MÜLLER's theorie in ernstig conflict gekomen met de moderne biologische opvattingen in zake de eerst geleidelijk in principieele aanpassing aan de prikkels zich voltrekkende differentieering der zintuigen, waarbij in 't bijzonder gewezen wordt op de anatomische en physiologische verwantschap tusschen gezichts-, gehoor- en tastzin. Bij inwerkingstelling van minimale prikkels zijn bv. warmte- en tastindrukken niet meer duidelijk te onderscheiden.

In het licht van al deze moderne onderzoekingen concludeert RIEHL: ‘Zwischen Reiz und Empfindung besteht eine notwendige Beziehung; die Qualitäten der Empfindungen sind die weiter entwickelten Beschaffenheiten der äuszeren Dinge. Mithin behält der gemeine Verstand insoweit Recht, als er dem Zwange der Empfindung folgend an deren Objektivität keinen Zweifel hegt. Nur darin irrt dieser Verstand, dasz er eine ausschliessliche Objektivität der Empfindung annimt, was unstatthaft ist, weil in jedem Produkte einer Wechselwirkung ebensowohl die Natur des wir-

kenden wie die des entgegenwirkenden Dinges zur Geltung kommen musz'.[1)]

Riehl's misverstand bij de interpretatie der naieve ervaring.

Wij moeten hierop antwoorden: Slechts *daarin* dwaalt RIEHL vanuit het vooroordeel van zijn zgn. 'critisch realisme', dat het gezond verstand, of het naief bewustzijn ooit zulk een 'theorie' over de uitsluitende objectiviteit der zgn. secundaire qualiteiten zou hebben geleerd!

Ook RIEHL vertheoretiseert onvoorziens het 'gegevene' van het naief zelfbewustzijn, door aan de enstatisch-systatische realiteitservaring een 'dualistische philosophie' in zake de gescheidenheid van de vóór-psychische en de psychische functies toe te dichten. Ook hier speelt weder de 'Abbildtheorie' haar, de zinstructuur der naieve ervaring principieel miskennende, rol.

RIEHL is in wezen niet doorgedrongen tot de *objectief psychische* functies der dingen.[2)]

Zoo komt het, dat hij tenslotte aan de qualiteiten der *gevoelige indrukken* een sterk *nominalistisch* aandoende duiding geeft: 'Die Empfindungen', zoo schrijft hij, 'sind also allerdings, wenn man sie so nennen will, "Zeichen", nicht Abbilder, sie sind sogar Zeichen, durch die mit der zunehmenden Entwicklung der Emfindungstätigkeit und schon zufolge des Standpunktes unserer Auffassung mehr die Natur unserer eigenen Körperlichkeit, die freilich von der übrigen körperlichen Natur nicht wesentlich verscheiden sein kann, zum Ausdruck gelangt, als die Natur der äusseren Dinge selbst. Aber sie sind keine willkürlichen Zeichen, sondern natürliche'.[3)]

Hier heeft men weer de oude, reeds bij OCCAM voorkomende, onderscheiding van natuurlijke en willekeurige subjectieve tee-

1) t.a.p. S. 79.
2) Aan de dingqualiteiten zelve kent hij slechts het karakter van 'physiologische reacties' toe.
3) t.a.p. S. 79.

kens, die zoowel den zin der taal als den zin der objectief-psychische (in het consequente nominalisme van OCCAM c.s. ook dien der *objectief-logische*) werkelijkheidszijden van het ding vervalscht; een nominalistische opvatting, welke gegrond is in een criticistische uiteenscheuring van den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid en een tegenoverstelling van 'realiteit' en 'bewustzijn'.

Inderdaad is deze opvatting in onverzoenlijken strijd met het 'gegevene' van de naieve ervaring, maar die strijd ontstaat niet hierdoor, dat deze laatste een dogmatische 'Abbildtheorie' huldigt, welke het 'critisch realisme' zou moeten corrigeeren, maar veeleer hierdoor, dat het 'critisch realisme' in zijn hypostaseerende instelling het eenvoudige gegeven van het zelfbewustzijn niet meer kan verstaan.

§ 4 - De interpretaties van Riehl, Rickert en Natorp van de naieve ding-ervaring.

Wanneer RIEHL 'den Realismus des gemeinen Verstandes' aldus meent te kunnen qualificeeren, dat het 'die Vorstellungen äuszerer Dinge für die äuszere Dinge selbst nimmt und also Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegenstand nicht unterscheidet'[1)], dan is deze principieele misduiding van den zin van het 'naief realisme' slechts verklaarbaar vanuit den ook door RIEHL niet betwijfelden 'Satz des Bewusztseins' of 'Satz der Phänomenaliteit', gelijk DILTHEY hem genoemd heeft, waarnaar de naieve ervaring willekeurig wordt geïnterpreteerd.

Het merkwaardige van het geval, dat de kennistheorie tot nadenken had moeten stemmen, is echter juist, dat de naieve ervaring met dien functionalistischen 'Satz des Bewusztseins' zelve in onverzoenlijken strijd is en dus nimmer naar dit ten grondslag gelegde vooroordeel geduid *mag* worden.

1) RIEHL t.a.p. II S. 3.

Ook het zgn. ‘critisch realisme’ is door zijn uitgangspunt gedwongen tot misduiding van de naieve ervaring.

De fout van het ‘critisch’ of ‘kennistheoretisch’ realisme schuilt hierin, dat het niet wil erkennen, dat het *synthetisch* denken zelve eerst in het *enstatisch-systatisch* denken gefundeerd is en dus nimmer met dit fundament in botsing mag geraken.

De naieve realiteitservaring leert ons in 't geheel niet het bestaan van ‘metaphysieke’, in hun realiteit afgesloten, ‘Dinge an sich’[1], die onafhankelijk van de bewustzijnsfuncties zouden zijn en waarvan eenzijdig het bewustzijn afhankelijk zoude wezen; zij is naar haar zin onvereenigbaar met de grondstelling van het critisch realisme, dat de synthetische categorieën in Kantiaanschen zin zich dekken met de vormen eener aan het bewustzijn *tegenoverstaande* werkelijkheid en dat wij van de dingen niets dan deze formeele, abstracte kennis kunnen verkrijgen.[2]

Onvereenigbaar vooral met de fundamenteele zin-ontrooving aan de tijdelijke werkelijkheid, waaraan zich het criticistisch ‘realisme’ evengoed als het criticistisch ‘idealisme’ schuldig maakt. Want ook RIEHL wil eerst vanuit een, in het immanentiestandpunt gewortelde, kenniscritiek tot de realiteit komen en de tijdelijke werkelijkheid synthetisch construeeren, waarom ook de theoretische wijsbegeerte, die hij op KANT'S voetspoor scherp van de practische scheidt, voor hem opgaat in de ‘wetenschap en critiek der kennis’.[3]

Ook RIEHL zoekt in verband daarmede de eenheid van het zelfbewustzijn, die alle ervaring bepaalt en alle synthesis eerst mogelijk maakt, in een transcendentaal-logische eenheid van het cogito en verwikkelt zich daarmede in dezelfde antinomie bij het probleem der zin-synthesis als KANT. Ook RIEHL komt daardoor tot de Kantiaansche stelling: ‘Gesetze der Natur in der genaueren Bedeutung des Worts gibt es sogar nur für den Verstand, der die

1) RIEHL t.a.p.
2) t.a.p. S. 26.
3) *Der Phil. Kritizismus* III (2e Aufl. 1926) S. 15 ff.

Natur denkt. Erst der Verstand macht die Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Erscheinungen zur allgemeinen Prämisse und damit zum Gesetze für seine Schluszfolgerungen und ausser dem Verstande von Gesetzen der Natur reden heisst in einen logischen Anthropomorphismus verfallen, der nicht weniger grundlos ist als der teleologische'.[1)]

Het is de immanentiephilosophie in den vroeger door ons omschreven ruimen zin, die ook in het 'critisch realisme' aan het woord is.

Een belangrijk moment in Riehl's opvatting van de ding-werkelijkheid.

En toch moeten wij, ondanks de principieele afwijzing van dit 'critisch realisme', de aandacht vestigen op een belangrijk moment in RIEHL's opvatting. RIEHL is nl. doorgedrongen tot het inzicht, dat het ding niet in de synthesis van physische en logische functies opgaat, maar dat veeleer de in de psychische bewustzijnfunctie verschijnende dingen in die verschijning een verrijking ondergaan van hun vóór-psychische realiteitsfuncties. Zeer belangrijk is in dit opzicht zijn tegen KANT gerichte opmerking: 'Die unmittelbaren Objekte der Wahrnehmung werden von Kant gelegentlich n u r Erscheinungen genannt, zu bloszen Erscheinungen "herabgewürdigt", als müsste das Ansich der Dinge notwendig mehr bedeuten als ihre Wirkungen auf unsere Sinne. Eher liesze sich dasz Wertverhältnis zwischen den Erscheinungen der Dinge und diesen selbst umkehren, wenn in der theoretischen Philosophie Werturteile überhaupt am Platze wären: die Erscheinungswirklichkeit könne, eben weil sie Bewusztsein voraussetzt, nicht als herabgeminderte, sie müsse vielmehr als gesteigerte Wirklichkeit betrachtet werden. Die Dinge und das Bewusztsein, dem sie erscheinen, bilden e i n e Gesamtheit des Wirklichen, das erst durch das Bewusztsein ergänzt und vollendet wird.'[2)]

Belangrijk is in dit verband ongetwijfeld ook zijn opvatting, dat de

1) t.a.p. S. 43/4.
2) t.a.p. II S. 18/9.

eigenschappen der dingen in ‘de buitenwereld’ en de qualiteiten in de gevoelige indrukken zich tot elkander verhouden als potentieele tot actueele realiteit en dat derhalve van de zinnelijke wereld geldt ‘dasz sie nur dadurch ist, dasz sie wird’.[1)] Ook al is RIEHL nog niet doorgedrongen tot het wezen der door ons vroeger geanalyseerde psychische objectsfunctie der dingen, inzooverre hij nl. in de zinnelijke qualiteiten der dingen slechts ‘physiologische reacties’ blijft zien, waarvan slechts het gevoelig bewustworden (subjectief) psychisch is[2)], dit mag ons niet het oog doen sluiten voor het feit, dat RIEHL toch inderdaad de stelling heeft neergeschreven: ‘Die Dinge und das (lees: “psychische”) Bewusztsein, dem sei erscheinen, bilden e i n e Gesamtheit des Wirklichen, das erst durch das Bewusztsein ergänzt und vollendet wird’. Ongetwijfeld is met het hier bereikte inzicht het gegevene van de naieve ervaring nog geenszins te verstaan, inzooverre nl. het complex der mathematische, physische, biotische en psychische realiteitsfuncties nog altijd een synthetische abstractie uit de volle realiteit vormt en de idee eener ‘Vollendung’ der werkelijkheid door de tijdelijke psychische en logische bewustzijnsfuncties, gelijk we vroeger zagen, een contradictio in terminis inhoudt. Maar nochtans is RIEHL hier een weg ingeslagen, die althans ten aanzien van de opvatting in zake de verhouding van de psychische tot de vóór-psychische werkelijkheidsfuncties een beslisten vooruitgang tegenover KANT beteekent.[3)]

Rickert's critiek op het ‘critisch realisme’.

RICKERT voert tegen RIEHL aan, dat diens critisch realisme er alleen in geslaagd is het probleem der (psychische) bewustzijnstranscendentie te formuleeren en dat het toch niet aangaat met RIEHL een probleem onder de ‘Voraussetzungen’ der kennistheorie op te nemen.[4)] Nu is deze critiek weliswaar tegenover RIEHL gerechtvaardigd, inzoover deze nl. met RICKERT van het criticistisch

1) t.a. p. II S. 87.
2) t.a.p. S. 80.
3) t.a.p. S. 45.
4) RICKERT *Der Gegenstand der Erkenntnis* 3e Aufl. 1915 (S. 28).

vooroordeel uitgaat. Maar zij verliest al haar kracht, zoodra men het dogmatisme in dit vooroordeel heeft ingezien. Gelijk wij vroeger zagen, is de kennistheorie immer op een fundeering door de kosmologie aangewezen, en is zij vanuit den functionalistischen 'Satz des Bewusztseins' (RICKERT spreekt van *Satz der Immanenz*) niet in staat haar eigen grondprobleem, dat der zin-synthesis, te vatten. En wanneer RICKERT opmerkt, dat een *probleem* nimmer onder de 'Voraussetzungen' der kennistheorie mag worden opgenomen, welnu, dan keert deze stelling zich tegen zijn eigen transcendcntaal-idealistische kennistheorie, die van het 'transcendentaal' of 'kennistheoretisch subject' uitgaat, terwijl in deze 'Voraussetzung' juist het op het immanentiestandpunt *onoplosbaar grondprobleem der synthesis* schuilt!

Rickert's houding tegenover de naieve ervaring.

Wanneer men van RICKERT's eigen appreciatie van de naieve ervaring kennis neemt, dan verscherpt zich de indruk, dat het criticisme de onvertheoretiseerde realiteitservaring met een hoogmoedig vooroordeel benadert, waardoor het inzicht in haar zinstructuur onmogelijk wordt.

Weliswaar erkent RICKERT, dat het 'naief realisme' geen 'Abbildtheorie' is, die wetenschappelijk bestreden kan worden. Maar in de qualificatie, die hij laat volgen, blijkt duidelijk de houding van het, 'transcendentaal idealisme' tegenover de vóór-theoretische instelling in den kosmos: hij noemt het 'naief realisme': 'ein Komplex von undurchdachten und unbestimmten Meinungen, die zum Leben ausreichen, und die men denen, die nur leben wollen, ruhig lassen kann'.[1)]

Deze hoogmoedige behandeling van de naieve ervaring als een 'quantité négligeable' voor de kennistheorie, spruit ook bij RICKERT voort uit een principieele misduiding van haar zin. Want hij meent haar volkomen recht te laten wedervaren met zijn interpretatie, 'dasz die Bestandteile der uns allen vertrauten räumlich-

1) *Der Gegenstand der Erkenntnis* (3e Aufl. 1915) S. 118.

zeitlichen S i n n e n w e l t die e i n z i g e W i r k l i c h k e i t bilden'. De transcendentaal-idealistische kennistheorie zou slechts in zooverre van dit 'naief realisme' afwijken, dat zij aan deze stelling toevoegt: 'das Sein jeder Wirklichkeit musz als ein immanentes Sein, als ein Sein im Bewusztsein oder als ein Objekt angesehen werden, zu dem notwendig ein bewusztes Subjekt gehört'.[1)]

De waarheid is deze, dat RICKERT met zijn vooropgezet humanistisch *schema* van de werkelijkheid tot de naieve ervaring gaat en haar zin-structuur naar dit functionalistisch schema *construeert*, in stee van haar wezenlijk te *onderzoeken*.

Hij bemerkt in het geheel niet, dat hij haar onder de hand zelf in een *theorie* heeft omgezet, welke een functioneele abstractie uit de ervaren ding-werkelijkheid tot de 'volle werkelijkheid' hypostaseert.

In zijn *System der Philosophie* spreekt RICKERT wel over een vóór-theoretische *beleving* van de *eenheid* van 'waarde' en 'werkelijkheid', een *beleving*, welke hij theoretisch in het subjectief-idealistisch *zin*-begrip (als synthese van 'waarde' en 'werkelijkheid') wil benaderen.

Maar ook daarmede doet hij inderdaad geen stap nader tot een juiste interpretatie van het in de naieve ervaring inderdaad *gegevene*.

Want het schema 'waarde - werkelijkheid' berust, gelijk wij reeds in het eerste boek zagen, juist op die metaphysische uiteenscheuring van den tijdelijken zin-samenhang der werkelijkheid in een 'noumenon' en een 'phaenomenon', welke de *zin-structuur* dier werkelijkheid theoretisch wegduidt.

De naieve ervaring kan niet worden benaderd als een 'begriffloses, irrationelles und namenloses Erleben'[2)] van de eenheid tusschen twee theoretisch *geconstrueerde* werelden, die slechts in

1) t.a.p. S. 119.
2) *System der Philosophie* S. 258.

de ideologie van het humanistisch wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal tehuis behooren.

Natorp's opvatting van de naieve ding-ervaring als een nog de 'Reinheit' ontberende logische synthesis.

Tot een volledige karikatuur wordt uiteraard het beeld, dat de Marburgerschool onder de Neo-Kantianen zich van de naieve ervaring ontwerpt. Ter kenschetsing van de opvatting, welke men in dezen kring ervan heeft, laat ik hier een uitspraak van NATORP volgen: 'wir halten an der Überzeugung fest, der KANT den fast sinnfälligen Ausdruck gegeben hat: "Wo der V e r s t a n d zuvor nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen". Also, folgert er, sei vielmehr Synthesis für das logische Verständnis des Erkennens notwendig das Erste, die Analysis von Bedeutung nur als deren reine Umkehrung. Die vorausgegebenen Dinge, soweit von solchen zu reden überhaupt Sinn hat(!), sind vielmehr voraus vollzogene, aber entfernt nicht immer rein und daher nicht immer richtig vollzogene Synthesen eines primitiven Verstandes'.[1)]

PLATO heeft gezegd, dat de philosophie begint met een zich verwonderen. Ik zou hieraan kunnen toevoegen, dat het inzicht in de wetsidee, welke de wijsgeer aan zijn stelsel ten grondslag legt, de verwondering doet plaats maken voor *verstaan*. Want inderdaad, wie de logicistische wetsidee der Marburger philosophie niet verstaat, blijft zich verwonderen over haar mythologische interpretatie van de naieve ervaring! Dat NATORP's interpretatie in dit opzicht de Kantiaansche nog verre achter zich laat, springt in het oog, wanneer men bedenkt, dat voor de Marburger school de 'wetten der synthesis', welke aan die der analyse ten grondslag zouden liggen 'überhaupt nur logischen Sinn' hebben.

Alzoo, de naieve ding-ervaring is hier ondergebracht in de voorportalen van het mathematisch logicisme. Zij is eigenlijk zelve niets dan de 'logische synthesis' van een primitief verstand, dat slechts

1) *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (2e Aufl. 1921) S. 9.

‘entfernt nicht immer rein und daher nicht immer richtig’ aan het *construeeren* is!

Intusschen wordt het tijd, dat wij het minder vruchtbaar capittel van de misverstanden over de structuur der naieve ervaring afsluiten. De plastische horizon, waarbinnen de naieve ervaring de werkelijkheid in de oneindig verweven structuren van dingen en dingbetrekkingen vat, vraagt zelve onze volle aandacht.

Hoofdstuk II
De ding-structuur der tijdelijke werkelijkheid

§ 1 - Inleiding tot het onderzoek van de ding-structuur.

Hoe zullen wij theoretisch inzicht verkrijgen in de structuren, waarin de tijdelijke dingen zich aan de naieve ervaring geven? Wij weten nu genoegzaam, dat iedere ver-theoretiseering van de naieve ervaringshouding neerkomt op een misverstaan ervan. Doch tegen zulk een ver-theoretiseering hebben wij ons van te voren gevrijwaard, juist omdat wij inderdaad *theoretisch rekenschap* van haar willen geven.

In de immanentiephilosophie is, voorzoover mij bekend, een wezenlijk onderzoek naar de *ding-structuur* der werkelijkheid, gelijk zij zich in de naieve ervaring biedt, nimmer ingesteld. Ook de phaenomenologie heeft zulks niet gedaan.

Wel valt in phaenomenologischen kring te wijzen op de eerst onlangs onder mijn aandacht gekomen belangrijke verhandeling van SCHELER *Lehre von den drei Tatsachen*, waarin beproefd wordt de *natuurlijke*, de *(vak)wetenschappelijke* en de *phaenomenologische* ervaring naar haar verschillenden aard te onderscheiden.[1)]

SCHELER, de groote bestrijder van KANT's transcendentaal synthetisch apriorisme, teekent, evenals wij, een scherp protest aan tegen de opvatting van de natuurlijke ding-wereld der naieve ervaring als het product van een theoretische synthesis. Evenals wij, waarschuwt hij tegen het indragen van theorieën in de naieve ervaringshouding.

Maar een wezenlijk inzicht in de structuur der dingen, in den plastischen horizon der naieve ervaring, geeft hij ons niet. Het

1) Opgenomen in Bnd. I der *Schriften aus dem Nachlasz* (1933) S. 329 ff.

blijft bij een min of meer impressionistisch beeld, dat tegenover de (natuur)wetenschappelijke ervaringshouding meer negatief dan positief wordt omlijnd.

Wat eigenlijk het *ding* in de naieve ervaring is, daarover lezen wij in SCHELER's verhandeling niets.

En ik geloof op grond van mijn vroegere critische schets van de 'phaenomenologische instelling'[1] te mogen opmerken, dat SCHELER tot een wezenlijk *inzicht* in de ding-structuur der naieve ervaring ook niet komen *kon*. Want daartoe moet vóór alles gebroken worden met het immanentiestandpunt zelve en met de idee der kosmische werkelijkheid, waarvan SCHELER aprioristisch uitgaat.

Hoe HUSSERL de dingstructuur der werkelijkheid functionalistisch misduidde als een der 'Regionen' uit de 'sachhaltige' sfeer *naast* die der functioneel-zinnelijke qualiteiten, ruimtefiguren etc., zagen wij reeds in een vroeger verband.[2]

* * *

Welken weg zullen wij dus inslaan, om tot het begeerde theoretisch in-zicht in de structuur der dingen in de naieve ervaring te komen?

Daar dit inzicht zonder een theoretische analyse niet mogelijk is, zijn wij vanzelve aangewezen op een aanknooping bij de theorie der wetskringen.

Wij moeten dus beginnen, na te gaan hoe ver wij met het modaal omlijnde, zin-verbindend functiebegrip kunnen komen. Vanzelf moet dan blijken, op welk critiek punt dit functiebegrip ons in den steek laat.

Wij vangen aan met de functioneele analyse van een natuurding en nemen als voorbeeld: *dezen ontluikenden lindeboom voor mijn venster*. Het is van groot methodisch belang er op te wijzen, dat ik in deze beperking van mijn theoretische opmerkzaamheid tot dit concrete natuurding, eigenlijk reeds midden in de theoretische abstractie zit. Want in de wezenlijk naieve ervaring worden de

1) Vgl. Boek II blz. 420 vlg.
2) Zie Boek II blz. 14 en 15 noot 1).

dingen niet als *losse, op zich zelf staande individuen* ervaren. Dit is een punt, dat in de phaenomenologische opvatting van deze ervaring verwaarloosd of liever geloochend wordt[1)], maar waarop wij later juist allen nadruk zullen moeten leggen, om een wezenlijk inzicht in den plastischen horizon der werkelijkheid te kunnen verkrijgen en dezen horizon niet naturalistisch-atomistisch te misduiden. Ik begin echter voorloopig met de bedoelde abstractie, omdat nu eenmaal de theoretische analyse den weg van het meest eenvoudige tot het gecompliceerde moet kiezen, ook al zal ons blijken, dat het 'meest eenvoudige' slechts in de volle complicatie eener universeele structuur-vervlechting voorkomt.

De bedoelde boom hier vóór mijn venster, heeft ongetwijfeld modale zin-functies in de wetskringen van getal, ruimte en beweging en deze zin-functies zijn *subjectsfuncties*. Naar zijn getalszijde is de boom subject aan de getalswetten, als ruimtefiguur aan de originaire ruimtewetten, als energie-massa aan de bewegingswetten in den oorspronkelijken, door de physica vermeenden, modalen zin.

Zoo lang wij echter den boom alleen naar deze modale zijden beschouwen, heeft het nog in 't geheel geen zin van *boom* te spreken, zelfs al stellen wij de modale zin-individualiteit binnen de bedoelde wetskringen in rekening.

De functioneele beschouwing ontdekt in deze modale zin-individualiteit nog niets, waardoor de boom zich als individueel ding gearticuleerd gaat afteekenen in den functioneelen samenhang binnen den wetskring. De functioneele samenhang, gewaarborgd door de modale zin-structuur van den wetskring, schijnt veeleer de individueele *ding*-functies van den boom hier volledig te absorbeeren. Bewegende energie-massa, dat is de modale grond-

1) Zie SCHELER *Die drei Tatsachen* S. 361: 'Nichts is gewisser, als dasz natürliche Wahrnemung alle Gegenstände (?), die sie uns gibt, a l s e i n z e l n e u n d i n d i v i d u e l l e Gegenstände gibt'. Maar niets is zekerder, dan dat deze uitspraak aan de naieve ervaring een theoretische abstractie in de opmerkzaamheidsrichting toedicht, die met haar wezen strijdig is, terwijl SCHELER juist meent hier de quintessens van het a-theoretische waarnemen te vatten.

noemer, waaronder in een slechts mathematisch-physicale beschouwing van den boom, alle physische zin-individualiteit in een doorgaanden functioneelen samenhang van energie-relaties wordt gevat. En a fortiori geeft de bloot mathematisch-functioneele beschouwing nog geen aanleiding met de individualiteitsstructuur van het ding rekening te houden.

Anders wordt het, wanneer wij de *organische levenszijde* van den boom in het oog vatten. De ontluikende lindeboom, wiens structuurfuncties wij aan een analyse onderwerpen, heeft in den biotischen wetskring een *originaire zin-individualiteit* in de reeds in de algemeene theorie der wetskringen ontdekte beteekenis van het woord.[1)]

De qualificeerende functie in de structuur van den lindeboom.

Het krijgt hier inderdaad zin van 'lindeboom' te spreken. De biotische subjectsfunctie, welke de boom bezit, vertoont een oorspronkelijke zin-individualiteit, en zij neemt zulkeen centrale positie in deze laatste structuur in, dat wij haar de *qualificeerende functie* dezer laatste zullen noemen. In geen anderen wetskring toch is een modale functie met oorspronkelijke zin-individualiteit te ontdekken, welke de dingstructuur van den lindeboom zou kunnen qualificeeren. En nu wijs ik op een ander gewichtig punt. De qualificeerende biotische functie is ook de *laatste subjectsfunctie*, welke de boom in zijn tijdelijke werkelijkheids-structuur bezit.

Wil dit dus zeggen, dat de tijdelijke realiteit van onzen lindeboom is *afgesloten* in den biotischen wetskring? Ware dit inderdaad het geval, dan zouden we hier een individueel 'Ding an sich', in den zin der speculatieve metaphysica voor ons hebben. Of juister gezegd, wij zouden het in 't geheel niet 'voor ons' kunnen hebben, want het zou, in zijn *individueele afgeslotenheid, buiten* dien tijdelijken zin-samenhang *zijn gesloten*, die alle menschelijke ervaring eerst *mogelijk maakt*.

1) Vgl. Boek II Dl. I Hfdst. VI § 3, blz. 354 vlg.

Onmogelijkheid van een functioneele af-sluiting der individueele dingwerkelijkheid in bepaalde wetskringen. De typisch gequalificeerde objectsfuncties.

De ware stand van zaken is dan ook deze, dat de *ding-werkelijkheid* van den lindeboom zich in geen enkelen wetskring binnen den tijdelijken zin-samenhang principieel laat af-sluiten. In den psychischen wetskring fungeert de boom als *gequalificeerd*, individueel-zinnelijk waarnemingsbeeld[1)], m.a.w. in een *typisch gequalificeerde modale objectsfunctie*. In den logischen wetskring als *gequalificeerd individueel begrips-object*. In den historischen wetskring als *gequalificeerd individueel cultuur-object*. In den taalkring in *gequalificeerde* individueel-*symbolische objectsfunctie*. In den wetskring van den omgang als *gequalificeerd individueel sociaal object* (men denke aan de wandelparken, de boom-aanplantingen langs grachten en straten, aan de bosschen als ontspanningsoord etc. etc.). In den economischen wetskring als *gequalificeerd individueel prijs hebbend spaar-object*. In den aesthetischen wetskring in *gequalificeerde individueel-aesthetische objectsfunctie* (object van aesthetische waardeering). In den juridischen wetskring als *gequalificeerd individueel rechtsobject* (rēs). In den moreelen wetskring als *gequalificeerd individueel object onzer liefde of haat*. In den pistischen wetskring eindelijk als *gequalificeerd individueel object van ons geloof*. (Wij gelooven dat de boom een schepping Gods is, of wel een ‘voortbrengsel der natuur’ zonder meer).

M.a.w. in alle wetskringen, welke binnen den tijdelijken zinsamenhang in den biotischen *gefundeerd* zijn, heeft de boom geen *subjectsfuncties* meer, doch slechts *typisch gequalificeerde individueele objectsfuncties*.

En de modale individualiteit dezer objectsfuncties is *gefundeerd* in de oorspronkelijke modale individualiteit zijner qualificeerende subjectsfunctie in den biotischen wetskring.

1) ‘Gequalificeerd’ nl. door de ‘qualificeerende’ functie in de geheele structuur van dit natuurding.

Het is in onze naieve ervaring nu zoo gesteld, dat wij al deze individueele zin-zijden van den boom noodwendig *mede* ervaren, zonder dat wij ook maar een oogenblik daarbij de modale structuur-analyse verrichten, welke wij hierboven uitvoerden, zonder dat de zin-zijden ons dus *gearticuleerd* tot bewustzijn komen.

Elimineer echter in gedachten één dezer functies en ge houdt een theoretische abstractie over, die voor ons kosmisch zelfbewustzijn zich geenszins meer dekt met den ons vertrouwden lindeboom hier voor ons venster, maar aan de naieve ervaring vreemd wordt. Beproef zijn typisch gequalificeerde logische objectsfunctie te elimineeren en de *menschelijke* ervaring *van den boom* wordt onmogelijk. Want met deze logische functie vallen ook alle objectsfuncties, welke de boom in de latere wetskringen bezit. Ge kunt hem *als zoodanig* niet meer benoemen, hij speelt geen objectieve rol meer in de menschelijke cultuur, hij kan geen rol meer spelen in den normatieven menschelijken omgang, in de menschelijke economie, in de schoonheidswaardeering, in het rechtsleven, in het geloofsleven.

Wij zouden bij deze elimineering *schijnbaar* terugvallen in het *extatisch dierlijk ondergaan* van de dingen, doch geen wezenlijke, op ons zelf-bewustzijn betrokken, *ervaring* ervan kunnen hebben.

Maar ook dit kan natuurlijk niet juist zijn. Want bij de bedoelde elimineering is ons *theoretisch denken* aan het werk. Wij beproefden slechts een *gedachten-experiment* uit te voeren. Van een terugval in het dierlijk *ondergaan* der dingen kan daarbij uiteraard geen sprake zijn.

Het experiment moet op de wijze, waarop wij het hierboven voorstelden, tot een volstrekte elimineering van de geheele dingstructuur voeren. Want hoe zou ik de *gequalificeerde logische objectsfunctie* van den boom theoretisch kunnen uitschakelen, en nochtans *den boom* in mijn theoretischen blik kunnen blijven vasthouden? Men roepe nu niet meer de Kantiaansche categorieën te hulp, want deze baten hier volstrekt niets. Op zijn best zouden deze constructieve denkvormen ons de structuur *dier* theoretischfunctioneele beschouwing van de werkelijkheid kunnen duidelijk

maken, welke in de mathematische physica in 't geding is, ofschoon wij vroeger zagen, dat ze zelfs daarvoor ontoereikend zijn. Doch met de naieve ding-ervaring kunnen zij in geen geval iets uitstaande hebben. Wie de typisch gequalificeerde individueel-logische objectsfunctie van den boom theoretisch uitschakelt, schakelt het ding zelve uit en vindt geen weg meer terug naar de individueele dingwerkelijkheid.

Zoodra ik ook maar de *typische qualificatie* van een der zinfuncties van den boom theoretisch elimineer, ga ik over in de *bloot-functioneele* beschouwing en verlies het 'ding' uit den greep.

* * *

Maar hadden wij dan reeds de wezenlijke *ding-structuur* van den lindeboom in den theoretischen blik gevat? Neen, daaraan waren wij eigenlijk nog niet toegekomen. Onze geheele analyse bewoog zich nog binnen het bloot-functioneele raam van de theorie der wetskringen. Maar deze theorie leverde ons in de leer van de modale zin-structuur, van de modale subject-objectrelaties, van het functioneele ontsluitingsproces en de modale zin-individualiteit, het noodzakelijk aanknoopingspunt, van waaruit wij moeten trachten thans in de dingstructuur zelve door te dringen.

De individualiteitsstructuur van het interne ontsluitingsproces en zijn samenhang met de functioneele structuur.

De *qualificeerende functie* moet ons daartoe den sleutel leveren. Want zij is niet slechts daardoor gekarakteriseerd, dat zij oorspronkelijke modale zin-individualiteit bezit en de laatste *subjects*functie is, welke onze lindeboom in de tijdelijke werkelijkheid heeft.

Zij is veelmeer tegelijk de *individueele leidende functie*, welke de centrale rol speelt in het *interne* ontsluitingsproces van den boom. Dit laatste vertoont een *interne ding-structuur* en is dus van anderen aard dan het functioneele ontsluitingsproces, waarover wij in Boek II deel I handelden.

De qualificeerende organische levensfunctie *ontsluit* - in de

volle actualiteit der ding-werkelijkheid en niet natuurlijk in theoretische abstractie - de anticipatiesferen in de vroegere functies van den boom en *richt*ze op *individueele wijze*. Daardoor verkrijgen de bedoelde functies onderling een *internen* structureelen samenhang, die zich tegenover den bloot *externen* functioneelen samenhang van de modale zin-individualiteiten binnen de desbetreffende wetskringen gaat afteekenen.

Dit *intern structureele ontsluitingsproces* leerde de theorie der wetskringen ons nog niet kennen. Wij vatten vroeger nog alleen de *functioneele* structuur van dit proces in het oog.

Thans blijkt echter tevens, hoe nauw deze beide structuren onderling samenhangen. Zonder de functioneele structuur ware de ding-structuur der werkelijkheid niet mogelijk. Men versta deze stelling vooral niet verkeerd, als zou dus eigenlijk toch de naieve ding-ervaring in een theorie der wetskringen zijn gefundeerd. Tegen zulk een mogelijke interpretatie hebben wij reeds doorloopend gewaarschuwd. De functioneele structuur der tijdelijke werkelijkheid is niet in het theoretisch denken gegrond, doch omgekeerd. En zij wordt in de naieve ding-ervaring, schoon ongearticuleerd, implicite *medeervaren*.

Het interne ontsluitingsproces in de structuur van den boom, waardoor de vóór-biotische functies in *haar modale zin-individualiteit* de individueele leiding volgen van de qualiceerende biotische functie, is zoo volledig voltrokken, dat de lindeboom als individueel *ding* (door zijn qualificeerende functie als *levend natuur*-ding gestempeld) een volstrekte interne eenheid vertoont[1)], waardoor *de typische structuur van het natuur-ding* zich ook in zijn *na-biotische objectsfuncties handhaaft*. In die interne structuur zijn de getals- en ruimteverhoudingen zoowel als de physische bewegingen op individueel-structureele wijze gericht op de individueele levensbestemming van den boom.

1) Dat deze interne eenheid niet door de leidende biotische functie kan zijn gewaarborgd, zullen wij later zien.

De qualificeerende functie als de individueele bestemmingsfunctie van het ding. Afwijzing van de functioneel-teleologische en de metaphysisch-teleologische beschouwing.

De qualificeerende functie is tegelijk de *bestemmingsfunctie* van dit natuurding.

Dit alles mag volstrekt niet worden verstaan in den zin van een *uitwendige teleologie*, die eigenlijk niets anders is dan een analogie van menschelijke handelingsmotieven. Zulk een teleologische beschouwing blijft niet alleen s u b j e c t i e f , maar blijft vooral ook *functionalistisch*. Zij benadert niet de werkelijke structuur van het ding. De *qualificeerende* functie van den boom is als zijn bestemmingsfunctie *essentieele stuctuur-factor* in den inwendigen bouw van het ding. Het functioneele *doel*-begrip kan slechts de *externe* betrekkingen van den boom benaderen. Men kan wel vragen aan welke doeleinden onze lindeboom zoo al dienstbaar kan worden gemaakt. Wij kunnen in den zomer van zijn schaduw genieten, gelijk de vogel in zijn takken kan nestelen.

Deze doeleinden liggen echter buiten zijn interne structuur als werkelijk ding. Geenszins alzoo de individueele bestemmingsfunctie van den boom, die veeleer zijn interne structuur *qualificeert*.

Maar ook de metaphysische beschouwing van die interne structuur als een (zelve individualiteitslooze) *entelechie* of substantieele wezensvorm, die een individueele ‘materie’ naar een innerlijke doelmatigheid organiseert en tot den voldragen vorm ontwikkelt, geeft van de interne structuur van onzen boom als werkelijk ding geen rekenschap. Want zij is gegrond in het metaphysisch vorm-materieschema, dat ex origine den tijdelijken zin-samenhang, waarin de *interne eenheid* van het ding zich alleen kan verwerkelijken, theoretisch uiteenrukt. Zij kan, gelijk wij reeds zagen, nòch van de individualiteitsstructuur van het ding, nòch van zijn reëel fungeeren in alle zin-zijden der werkelijkheid rekenschap geven.

Wat dit laatste punt betreft daarom niet, wijl zij door het metaphysisch substantiebegrip de werkelijkheid van het ding moet *afsluiten* in de functie, die tot ‘wezensvorm’ is gehypostaseerd.

Omdat zij m.a.w. noodzakelijk voert tot de innerlijk tegenstrijdige abstractie van het 'Ding an sich'.

§ 2 - De eenheid der dingstructuur en de modale souvereiniteit in eigen kring.

De modale souvereiniteit in eigen kring der functies wordt door het interne structuurprincipe niet doorbroken.

Thans kom ik tot een punt, waar Prof. STOKER meent dat de noodzakelijkheid blijkt, de philosophie der wetsidee verder uit te bouwen, daar de theorie der wetskringen eigenlijk geen rekenschap kan geven van de volstrekte innerlijke eenheid der dingen, gelijk die in God's scheppingsplan ligt besloten.

Ik stel nl. met grooten nadruk vast, dat ook het interne ontsluitingsproces in het ding de modale souvereiniteit in eigen kring van de zinzijden der werkelijkheid niet kan doorbreken.

De stofwisselingsbewegingen in de interne structuur van onzen lindeboom zijn *naar haar individueele interne structuur* ongetwijfeld niet louter *functioneel*-physicaal en -chemisch te vatten. Het theoretisch functiebegrip stuit hier op innerlijke grenzen. Het kan de interne structuur-bewegingen van den boom als makro-ding slechts in den modaal-functioneelen samenhang een plaats geven. Deze beschouwingswijze komt, gelijk wij weten, neer op een elimineering van de structuur van het ding boom.

Maar dit neemt niet weg, dat deze functioneele beschouwingswijze ook van de interne stofwisselings- en groei-bewegingen *mogelijk* blijft.

Want de laatste blijven originaire *bewegingen*, individualiseeringen van den *modalen bewegingszin*, en als zoodanig in den functioneelen samenhang van den desbetreffenden wetskring gevoegd. De individueele leiding welke van de biotische bestemmingsfunctie van den boom uitgaat, doorbreekt niet en kan niet doorbreken de modale souvereiniteit in eigen kring der wetssferen.

Moet het dus blijven bij een pluraliteit van onderling niet tot wezenlijke *ding-eenheid* verbonden functies?

Ik merk in de eerste plaats op, dat wij de ontoereikendheid van de *theorie der wetskringen* tot het rekenschap geven van de innerlijke structuur-eenheid van het ding bij voorbaat hebben toegegeven.

Wij zijn in onze systematiek echter van de theorie der wetskringen voortgeschreden naar de *theorie van de interne individualiteits-structuur der werkelijkheid*. Wij hebben het individueele interne ontsluitingsproces in de dingstructuur leeren kennen. Wat wij alleen moeten afwijzen is een innerlijk onmogelijke doorbreking van den samenhang, waarin de functioneele structuur der werkelijkheid, naar de goddelijke wereldorde zelve, met de individualiteitsstructuur der dingen gevoegd is.

De modale souvereiniteit in eigen kring der wetskringen wordt niet doorbroken. Maar het ding is meer dan de som zijner modale functies. De wetskringen zelve zijn, gelijk wij weten, slechts in *theoretische abstractie* door het denken te vatten.

In den kosmischen tijd, aan welks continuiteit het theoretisch denken, ter wille van de analyse der wetskringen, *ἐποχή* moet verrichten, is de continue, ononderbroken samenhang der zin-functies gegeven.

Het boven-modaal karakter der ding-eenheid en de intern-individueele ding-causaliteit.

De individueele eenheid *in* de verscheidenheid der modale functies, gelijk die aan de interne structuur van het ding essentieel is, kan dus zelve niet van *modaal* karakter zijn. En ook de tijdelijke werking van de leidende bestemmingsfunctie van onzen boom op diens vroegere functies kan niet *modaal biologisch* worden verklaard, evenmin als de externe tijdelijke werking van een physisch of chemisch proces op de organische levensfunctie van den boom, waardoor bv. de boom sterft, physicaal of chemisch valt te verklaren. Het functioneele, modale causaliteitsbegrip laat hier in

den steek. In de inwendige structuur van het ding moet een *individueele ding-causaliteit* worden vastgesteld, die de modale zingrenzen der wetskringen te buiten gaat en *slechts in de continuiteit van den kosmischen tijd zelve* zich kan openbaren. Het kernprobleem in deze kosmische causaliteit, dat tegelijk een *grens*probleem voor alle wijsgeerig denken is, zullen wij later afzonderlijk onder oogen zien. Nu merkt STOKER op: Maar de *tijd* kan als zoodanig niet causaal werken. Als dus het ding niet meer is dan de som zijner functies + de tijd, dan is van het individueele interne ontsluitingsproces nog inderdaad geen rekenschap gegeven. Zooals de kwestie hier *gesteld* wordt, heeft STOKER ongetwijfeld gelijk. De kosmische tijd, waarin alle wetskringen en alle tijdelijke dingen gevoegd zijn, sticht naar de wetszijde slechts *den continuen intermodalen samenhang* tusschen de functies en maakt de individueele ding-causaliteit *slechts mogelijk*.

Dat de tijd, naar zijn wetszijde als tijd*sorde*, zelve causaal zou werken is uitgesloten.

Maar de voorstelling, als zou het ding niet meer zijn dan de som zijner functies + de tijd, is principieel onjuist.

De tijd voegt zich niet als iets uitwendigs bij de functies, de functies zijn veeleer, gelijk reeds in de *algemeene theorie der wetskringen* genoegzaam in het licht is gesteld, zelve van *innerlijk tijdelijk* karakter. In de modale zin-structuur zelve bleek immers de kosmische tijd in retrocipeerende en anticipeerende functies present.

Achter en in den modalen horizon der werkelijkheid schuilt de tijdshorizon.

De tijdelijke werkelijkheid eindigt dus niet in de modale functies, is niet afgesloten in den modalen horizon der wetskringen, doch heeft - als ik een oogenblik dit beeld mag gebruiken - haar boven-modaal *verlengde* in de continuiteit van den kosmischen samenhang.

De continuiteit van den kosmischen tijd is niet ledig. De werkelijkheid is ook in den continuen, intermodalen tijdelijken samenhang present.

Of - om het anders uit te drukken, en ik geloof daarmede inderdaad de kern van STOKER's gedachtengang te treffen - de *continuiteit* van den kosmischen tijd is *boven-modaal*, maar niet *ledig*. Die tijd mag ook niet in zijn continuiteit (als een zwevende abstractie) van de werkelijkheid worden *losgemaakt*, om hem later weer met het + teeken bij die werkelijkheid te voegen. In den continuen samenhang van den tijd is *de werkelijkheid naar haar individueele dingstructuur* zelve *present*.

Die werkelijkheid heeft zelve haar inter-modale dieptelaag in de continuiteit van den kosmischen tijd.

En eerst in die kosmisch-tijdelijke dieptelaag van de dingstructuur realiseert zich de subjectief-*individueele identiteit* van het ding, welke in de naieve ervaring intuitief beleefd en alleen door het interne structuurprincipe *bepaald* wordt.

Die identiteit is dus inderdaad meer dan slechts-functioneel en dat meerdere schuilt niet - gelijk STOKER mijn opvatting blijkbaar interpreteerde - in een *ledigen* tijdssamenhang, maar in *de werkelijkheid van het ding zelve binnen den tijd*, in de continue tijdelijke dieptelaag der ding-realiteit. En daarom is het ook niet juist, dat de philosophie der wetsidee eerst *achteraf* de *eenheid* in het ding gaat zoeken, na het eerst in wetskringen te hebben uiteengebroken. De individueele eenheid gaat als apriori *voorop*, gelijk naar onze opvatting *de naieve ervaring* niet in de *theorie* der wetskringen is gefundeerd, maar omgekeerd alle theorie naar de kosmische tijdsorde in het *kosmisch zelfbewustzijn* is gegrond.

De in de tijdscontinuiteit gewortelde, subjectieve ding-identiteit is echter niet een metaphysieke identiteit der modale zinfuncties van het ding. De modale zin-zijden der werkelijkheid vinden haar diepere identiteit slechts in haar boven-tijdelijke *zin-vervulling*. Maar de tijdelijke dingen zijn vergankelijk, zij hebben geen boven-tijdelijke zelfheid en hun ding-identiteit is geen metaphysische ‘substantie’.

Waarom de tijdelijke identiteit van het ding niet zelve ‘Gegenstand’ kan worden.

Het is ook onmogelijk de continuiteit in de dingstructuur wezenlijk tot ‘Gegenstand’ van het theoretisch denken te maken. Zulk een poging straft zich aanstonds in innerlijke antinomieën. Wij kunnen de kosmische dieptelaag der tijdelijke dingen niet theoretisch isoleeren, zoomin wij dat met de intuitie vermogen. Want alle theoretische isoleering onderstelt den kosmischen zin-samenhang in de continuiteit des tijds.

Alleen daarom schreef ik in mijn *De Crisis in de Humanistische Staatsleer:* ‘Hoe deze “leidende inwerking” (nl. in het interne ontsluitingsproces van den boom) mogelijk is, blijft *kosmologisch* en *a fortiori vakwetenschappelijk* een ondoorgrondelijk probleem.’[1)]

Het theoretisch denken stuit hier op een innerlijke grens en toont daarmede zijn *onzelfgenoegzaamheid*. Het moet, waar het aankomt op het vatten van de *tijdelijke eenheid* van het *ding-geheel* in de functioneele zin-verscheidenheid, op de *naieve ervaring* appelleeren, waarbij het tegelijk *rekenschap* geeft van die eenheid als *voor-onderstelde* van de wijsgeerige analyse van de ding-structuur.

Wij zullen in het vervolg zien, dat eerst in de nadere beschouwing van de kern der individualiteit het wijsgeerig denken tot deze zijn grens doordringt en eerst daarbij ten volle rekenschap van de naieve ervaring kan geven. De philosophie der wetsidee geeft dus wel *theoretisch rekenschap* van de naieve ervaring, doch zij kan haar op geenerlei wijze *vervangen*. De ding-eenheid is theoretisch slechts in de *idee*, in het transcendentaal grensbegrip te benaderen, maar niet wezenlijk logisch te *omvatten*.

Is dit een manko van de wijsbegeerte der wetsidee? Blijkt hier m.a.w. dat zij aanvulling behoeft in een andere wijsgeerige beschouwingswijze, die, van de Scheppingsidee uitgaande, den modalen horizon onzer ervaring geheel uitschakelt en de ding-eenheid in een nieuw substantiebegrip vat? Blijkt hier tenslotte, gelijk STOKER meent, dat de creatuurlijke werkelijkheid als zoodanig

1) a.w. blz. 109.

niet in de *zijnswijze van den zin* staat, maar slechts zin *heeft?* Ik begin weer op den voorgrond te stellen, dat onze Christelijke wetsidee in de idee der Schepping gegrond is en daarvan geheel doortrokken is.

Ik ontken echter, dat het mogelijk zou zijn, in het *theoretisch denken* den modalen horizon der wetskringen *uit te schakelen* en de ding-eenheid, gelijk zij in de naieve ervaring zich geeft, adaequaat theoretisch te vatten, door haar in een andere 'kegelsnede' van den kosmos te beschouwen.[1)] Ik voorzie, dat zulk een poging weer zal moeten leiden tot een overspanning van de taak van het wijsgeerig denken, met hoe groote belangstelling ik ook de uitwerking van STOKER's denkbeelden op dit punt tegemoet zie.

STOKER spreekt van een *substantieele causaliteit* in de interne structuur der dingen. Ik spreek van een *individueele ding-causaliteit* in den zin van een samenhang in de continue werkelijkheidslaag van het ding tusschen leidende en geleide functies. Beide bedoelen wij hier een stand van zaken in de innerlijke structuur van het ding aan te duiden, die de modale zin-grenzen der wetskringen te buiten gaat. Ook wil ik uiteraard niet strijden over het *woord* 'substantie', daar ik zoowel uit STOKER's jongste geschriften als uit persoonlijke correspondentie met hem weet, dat hij in de afwijzing van het *metaphysisch* substantiebegrip geheel aan mijn zijde staat.

Maar ik kan nog niet inzien, welke nieuwe *wijsgeerige* perspectieven worden geopend, door te pogen de boven-modale continuiteit in een niet-metaphysisch substantiebegrip te vatten. Ook de tijdelijke identiteit van het ding blijft in de zijnswijze van den *zin*. Het is m.i. verwarrend haar in onderscheiding van den zin '*kracht*', 'dynamische werkelijkheid' enz. te noemen, gelijk STOKER in zijn jongste geschriften enkele malen doet.

Wij hebben op het innerlijk dynamisch karakter van den zin doorloopend te sterk den nadruk gelegd, om hem weer te laten *verstarren* en aan de dynamische creatuurlijke werkelijkheid een

1) Zie STOKER *Die Wijsbegeerte van die Skeppingsidee* (1933) blz. 44. De term 'kegelsnede' is van hem.

andere *zijnswijze* dan den zin te kunnen toekennen. Onze opvatting van den zin is nu eenmaal op geenerlei wijze in een der schema's van de immanentie-philosophie onder te brengen.

De zin gaat niet op in zijn *modaliteiten*. Hij heeft zoowel zijn *modale*- als zijn *dingstructuur*. En ook de individueele ding-causaliteit beweegt zich in de zijnswijze van den *zin*.

Nogmaals de zin als de zijnswijze van al het geschapene.

Is de zin inderdaad de zijns-wijze der creatuurlijke werkelijkheid, dan kan die werkelijkheid in geen enkele van haar structuren een andere innerlijke zijns-wijze hebben. Aan de grondvraag i.z. de *zijnswijze* der creatuurlijke werkelijkheid ontkomt geen wijsbegeerte. De speculatieve immanentie-philosophie heeft het *zijn des zijnden* pogen te vatten in overschrijding van de grens tusschen God en schepsel.

Wij vatten op Christelijk standpunt die grenslinie scherp in het oog, waar wij de creatuurlijke zijnswijze die van den *zin* noemen.

Zoolang men blijft vragen naar *den zin der geschapen werkelijkheid, en daarbij die geschapen werkelijkheid niet zelve in de zijns-wijze van den zin vat*, wordt de creatuurlijke realiteit toch weer - ook ongewild - verzelfstandigd, blijft men zoeken naar een *wezen* van het geschapene *buiten den religieuzen zin*. En ik kan het niet anders zien, dan dat deze weg voor de Christelijke wijsbegeerte moet doodloopen.

De opvatting van het ding als 'dynamische werkelijkheid', of 'substantieele kracht-eenheid'[1)], die zelve niet in de zijnswijze van den *zin* is gevat, ver-substantialiseert inderdaad het ding, zoekt in het ding zelve een houvast te vinden, verzelfstandigt het tot iets in zich zelf[2)] en *voegt* het *den zin* slechts *bij* als *eigen*-

1) STOKER noemt in zijn *Die Wijsbeg. van die Skeppingsidee* blz. 25 ook nog 'wil' en 'liefde'. Moeten deze laatste dan ook als 'substanties' worden gevat? Dit is mij in elk geval niet duidelijk.
2) STOKER meent, dat in zijn opvatting 'het eigen zijn en de eigenwaarde van den kosmos tegenover God' beter tot uiting komt. Maar juist de 'eigenwaarde' van den kosmos tegenover God kan STOKER op ons gemeenschappelijk standpunt niet handhaven. Reeds CALVIJN heeft hierop gewezen.

schap of *qualiteit*, instee van het als een individueele, *in zich ongenoegzame, tijdelijke, dynamische zin-gestalte* te zien.

Het begrip 'kracht' eischt in den theoretischen horizon onmiddellijk zijn modale zin-omlijning. De naieve ervaring weet óók van 'kracht', maar ervaart die kracht nimmer als het 'wezen' der tijdelijke dingen, maar alleen in de *werkingen der natuurdingen*. Niemand zoekt bv. in onvertheoretiseerde ervaring in de 'kracht' het wezen van een schilderij, van een marmer-beeld, van een stoel of tafel, van een gezins- of familieverband. Men ervaart wel de kracht der spieren, de kracht van een storm-wind, de uitdrukking van kracht in een lichaamsgestalte, de kracht van den weerstand van een zwaar voorwerp.

LEIBNIZ, die beproefde de kracht te versubstantialiseeren in zijn 'metaphysische krachtpunten' en daarin de dynamiek der werkelijkheid te vatten, verhief daarmede inderdaad slechts een zin-bijzonderheid tot metaphysisch, boven-tijdelijk attribuut der dingen. En hij deed zulks ter wille van het autarchie-motief van het humanistisch persoonlijkheidsideaal.

Het kracht-begrip is inderdaad aan de naieve ervaring van de *natuur-, resp. van de menschelijke lichaamskracht* georienteerd. De moderne physica heeft het eigenlijk - gelijk THEODOR HAERING terecht heeft opgemerkt - uitgeschakeld. Maar dan mag het in zijn zinnelijke gebondenheid ook niet buiten de grenzen worden uitgezet, waarin het in de naieve ervaring fungeert.

Waarom de innerlijke eenheid van het ding niet in begrip is te vatten. Het substantiebegrip bleek als metaphysisch dingbegrip tot nu toe steeds van modaal-functioneel karakter.

Wij zagen hierboven bij de critiek op het substantieele dingbegrip van ARISTOTELES, dat diens 'wezensvorm' inderdaad slechts *modaal-functioneel* was omlijnd en dat deze gehypostaseerde functie als zoodanig nimmer rekenschap van de *identiteit* van het ding kan geven.

En wanneer men de ontwikkelingsgeschiedenis van het humanis-

tisch metaphysisch substantiebegrip nagaat, dan blijkt, hoe tenslotte altijd weer een bepaalde zin-zijde der werkelijkheid tot ‘substantie’ werd gehypostaseerd. De substantie wordt tot metaphysische vergelijkingsnoemer voor dat complex van modale zinfuncties, waarin men de werkelijkheid van het ding meende te kunnen *afsluiten*.[1)]

En juist hier ligt het principieele verschilpunt tusschen onze opvatting van de interne ding-structuur en het humanistisch substantiebegrip, dat wij de innerlijke eenheid en identiteit van het ding niet in een zijner gehypostaseerde modale functies zoeken.

ARISTOTELES heeft, gelijk wij zagen, de eenheid van het ding slechts als een innerlijk tegenstrijdige vorm-materie-eenheid kunnen vatten, waarbij de contradictie hierin school, dat op logische gronden een eenheid werd gepostuleerd tusschen twee metaphysische ‘zijnsprincipes’, die in het Archimedisch punt van de Aristotelische wijsbegeerte geen diepere zin-eenheid bezitten en elkander daarom wederkeerig moeten opheffen.

Nimmer is het gelukt de diepere kosmische eenheid van het ding achter de modale zin-verscheidenheid zijner functies wezenlijk in *begrip* te vatten, laat staan in een - op hypostaseering van een bepaalde zin-functie berustend - metaphysisch substantiebegrip.

De meening, dat zulks wèl mogelijk zou zijn, berustte immer op het grondig misverstand der metaphysische immanentiephilosophie, dat in het *noumenon* de ware zin-identiteit, het ‘zijn des tijdelijk zijnden’ zou zijn te vinden.

Onze wetsidee heeft van meetaf *rekenschap gegeven* van de onmogelijkheid, zich een theoretisch *begrip* te vormen van een boven-tijdelijke dan wel tijdelijke eenheid achter de modale zinfuncties.

Het theoretisch *begrip* blijft immer in de tijdelijke zin-verscheidenheid gevangen, wijl het theoretisch denken zelve slechts binnen de zin-verscheidenheid der wetskringen kan fungeeren.

De diepere eenheid der vergankelijke dingen kan als zoodanig

1) Vgl. hierover uitvoerig Boek I Dl. II blz. 163 vlg. en de geheele daar volgende analyse van het humanistisch substantiebegrip.

geen *boven-tijdelijke* zijn, wijl de vergankelijke dingen geen boventijdelijke *zelfheid* bezitten. Daarom rest op Christelijk standpunt naar mijn meening geen andere mogelijkheid, dan de identiteit van het ding achter zijn modale functies *in de kosmische tijdsstructuur der ding-werkelijkheid* te zoeken.

De taak der wijsgeerige structuur-analyse kan dus op dit standpunt geen andere zijn, dan aan het licht te brengen de slechts in de kosmologische *idee* te benaderen *ὑπόϑεσις* der ding-eenheid in den plastischen tijdshorizon.

* * *

Ik kan tenslotte mijn voorloopig standpunt ten aanzien van STOKER's denkbeeld i.z. de invoering van een niet-metaphysisch substantiebegrip ter aanvulling van de theorie der wetskringen aldus samenvatten:

1 - Ik ga geheel met hem samen, waar hij na de, aan de theorie der wetskringen georienteerde, modale beschouwing van de werkelijkheid een nadere beschouwing wil van de dingen der naieve ervaring. Ik meen echter, dat deze beschouwing inderdaad geboden wordt in de theorie van de individualiteitsstructuur der werkelijkheid in de dingen.

2 - Ik moet bezwaar blijven maken tegen een opvatting, die den zin niet als de zijnswijze der tijdelijke werkelijkheid vat, een bezwaar dat natuurlijk zou vervallen, wanneer het hier slechts een terminologische kwestie zou betreffen.

3 - Ik acht het niet juist en ook niet wel mogelijk, twee geheel verschillende beschouwingswijzen van de werkelijkheid te huldigen, die aan verschillende 'kegelsneden van den kosmos' zouden beantwoorden, *waarbij iedere onderlinge samenhang tusschen deze beschouwingswijzen zou ontbreken*. Wanneer de theorie der wetskringen en de theorie van de ding-structuur der werkelijkheid beide in de kosmische orde zijn gegrond, en niet willekeurige 'constructies' zijn, dan kunnen beide ook niet zonder innerlijken samenhang wezen. M.a.w., wie, gelijk Prof. STOKER, de theorie der wetskringen aanvaardt, zal in zijn eigen beschouwing van de

ding-structuur der werkelijkheid, het modale gezichtspunt van de bedoelde theorie m.i. niet meer kunnen uitschakelen, ook al is in confesso, dat deze theorie *alleen* ontoereikend is, om inderdaad rekenschap van de naieve ervaring te geven. STOKER wil ook zelf in zijn substantieele opvatting der werkelijkheid den band met de theorie der wetskringen niet doorsnijden. Ons verschilpunt ligt echter, als ik goed zie, hier, dat *hij* meent in zijn substantiebegrip inderdaad *theoretisch* boven den modalen horizon te kunnen uitstijgen, wat ik *ontken*, terwijl ik ook niet overtuigd ben, dat hij op het *immanent tijdelijk karakter* der ding-eenheid denzelfden nadruk legt als ik zulks doe.

4 - Wat het 'substantiebegrip' aangaat, geldt mijn bezwaar uiteraard weer niet den term 'substantie', maar wel het mogelijk gevaar, dat zich - volkomen tegen de bedoeling van STOKER - in zulk een begrip weer nieuwe speculative motieven in de Calvinistische wijsbegeerte toegang zullen verschaffen.
De tijdelijke, niet-modale, eenheid en identiteit der dingen laat zich m.i. niet in een *theoretisch begrip* vatten, omdat zij in de *continuiteit van den kosmischen tijd* zelve is gegrond, welke alle ervaring, en ook het theoretisch denken eerst mogelijk maakt.

5 - Met inderdaad groote scherpzinnigheid heeft STOKER er op gewezen, dat van het ontsluitingsproces in de ding-structuur geen rekenschap valt te geven, wanneer het ding niet meer ware dan het complex zijner functies + de kosmische tijd. Ik blijf hem zeer dankbaar voor deze critiek, die mij aanleiding heeft gegeven mijn opvatting, die op dit punt in mijn vroegere geschriften vermoedelijk niet tot haar volle recht is gekomen, te verduidelijken. Het misverstand, door mij zelf veroorzaakt, schuilt dan hier, dat de continuiteit van den kosmischen tijd, die in het theoretisch begrip niet is te vatten, niet door de werkelijkheid zelve *gevuld* zou zijn, maar dat de laatste in de modale functies, in de wetskringen zou opgaan. Ik hoop dit misverstand thans voldoende te hebben opgehelderd. Tenslotte moge ik er tegenover STOKER nogmaals den nadruk opleggen, dat in het bovenstaande volstrekt geen *definitieve* afwijzing van zijn, volstrekt niet destructief, maar veeleer

uitbouwend bedoelde, denkbeelden ligt opgesloten. Ik heb hier tegenover zijn scherpzinnige critiek slechts nader rekenschap willen geven van de grenzen, die m.i. door de goddelijke wereldorde zelve aan het wijsgeerig denken gesteld zijn en willen wijzen op de klippen, die m.i. bij het inslaan van den door hem bedoelden weg dreigen.

§ 3 - Structuur-principe en individueele identiteit van het ding. De radicaal-typen en de stam- en variabiliteitstypen.

Het interne structuur-principe van het te voren door ons geanalyseerde natuur-ding 'lindeboom' bleek inderdaad de modale zin-grenzen der wetskringen te overspannen. Ofschoon de qualificeerende bestemmingsfunctie van den boom modaal is omlijnd als een typisch *biotische*, kan toch de innerlijke structuurwet zelve niet van *biotische zin-modaliteit* zijn.

Ware zulks wel het geval, dan zou inderdaad, gelijk STOKER met groote scherpzinnigheid aantoonde, van de innerlijke ding-*eenheid* geen rekenschap kunnen worden gegeven. Want de interne eenheid kan niet in een wetskring besloten zijn, daar zij veeleer alle binnen de wetskringen besloten functies van het ding tot een individueele structuur-totaliteit *samenbindt*.

De interne structuur-eenheid der functies gaat *voorop*. Dat is het principieel nieuwe gezichtspunt tegenover de algemeene theorie der wetskringen, waarin de theoretische analyse ons de functioneele structuur der zin-modaliteiten onthulde.

Maar in welke dimensie van den werkelijkheids- en ervaringshorizon heeft deze interne eenheid haar grond-legging? Zie daar de eerste vraag van de theorie der individualiteits-structuur.

Bij de behandeling van het *Kennisprobleem* ontdekten wij drie transcendentale dimensies in den apriorischen horizon der ervaringswerkelijkheid, welke in perspectivische lagen bleek te zijn opgebouwd.

De tijdshorizon bleek den modalen horizon te fundeeren. Beide te zamen bleken het perspectief te vormen, waarin de horizon der individualiteits-structuur opdoemt. Wanneer dus in den laatste de

interne ding-eenheid gegrond is, dan impliceert zulks, dat deze eenheid slechts kan zijn een *tijdelijke* in de *modale zin-verscheidenheid der functies*.

Op dit inzicht komt het voor alles aan. Want daarmede is iedere terugval in het speculatief metaphysisch substantiebegrip afgesneden.

De strijd tusschen neo-vitalisme en holisme in de moderne biologie.

Het metaphysisch begrip der entelechie, dat - ofschoon geenszins in zijn oorspronkelijken Aristotelischen zin - in de moderne biologie door den neo-vitalist DRIESCH weer in eere is hersteld, kan, gelijk zijn zgn. holistische critici als HALDANE en MEYER terecht hebben opgemerkt, reeds daarom van de interne structuur-totaliteit geen rekenschap geven, wijl de entelechie als metaphysische vorm-hypostase eerst uitwendig van de (mechanisch gevatte) bewegingsfuncties van het organisme is *afgesloten*, en nu als een ware *deus ex machina* in de mechanische materiebeweging moet ingrijpen.[1)]

Het 'holisme' op zijn beurt, uitgaande van de moderne levensphilosophie, zoekt, in de lijn van BERKELEY's psychologistisch spiritualisme[2)] de innerlijke structuur-eenheid van het biotisch, resp. psychisch gequalificeerd natuur-ding (plant en dier) te *construeeren*, door zijn mathematische, physische en biotische functies tot *modi* van de subjectief-psychische te herleiden.[3)]

Beide richtingen falen in haar uitgang van een valsche idee van den kosmischen zin-samenhang tegenover het fundamenteele probleem der interne structuur-eenheid.

1) Vgl. hierover het belangrijke, aan de wijsbegeerte der wetsidee georienteerde proefschrift van Dr J.H. DIEMER *Over Biotypen van Anopheles Maculipennis* (Leiden, 1935), blz. 215 vlg.
2) Zie, DIEMER a.w. bl. 220. 'Holisme' (van het Grieksche woord *ὅλος*, d.i. *geheel*) beteekent totaliteitsbeschouwing.
3) Zoo althans de Hamburgsche hoogleeraar MEYER, die, gelijk wij in Boek II Dl. I blz. 272 zagen, de idee van een biologisch-psychologisch georienteerde mathesis ontwierp, waarvan de physicaal georienteerde slechts een 'grensgeval' zou zijn. HALDANE acht het organisme niet voor mathematische beschouwing vatbaar. Vgl. DIEMER t.a.p.

In den kosmischen tijdshorizon treffen, gelijk wij zagen, de modale zin-functies van het ding niet in een metaphysische ‘substantie’, nòch in een functioneele identiteit der modale zin-functies samen, doch alleen in den continuen werkingssamenhang van een tijdelijke structuur-eenheid der functies, welke als zoodanig noodwendig van *boven-modaal tijdelijk karakter* is.

En deze structuur-eenheid heeft haar *wets*- en haar *subjectszijde*. Zij *drukt zich*, gelijk wij hieronder nader zullen aantoonen, *uit* in de modale functies van het ding, die eerst daardoor inderdaad tot *interne structuur*-functies worden.

Maar het interne structuurprincipe, schoon zelve van bovenmodaal karakter, groepeert de *functies* van het ding zoodanig, dat binnen den tijdelijken werkings-samenhang één harer tot structureele bestemmingsfunctie is gequalificeerd, welke de leiding geeft in het interne ontsluitingsproces der kosmisch vroegere functies.

Het boven-modaal karakter der interne structuurprincipes en het eenig mogelijk aanknoopingspunt voor de theoretische analyse. Ontoereikendheid der logische abstractie-methode voor het vatten van de structureele individualiteit.

Het structuurprincipe zelve kan naar zijn interne continue eenheid slechts in de *transcendentale idee* worden benaderd, daar het de transcendentale *ὑπόθεσις* van het interne ontsluitingsproces is binnen den tijdelijken werkingssamenhang van het ding.

Theoretisch inzicht in de structuur-principes kunnen wij slechts verkrijgen door hun betrekking op de *functies* in de modale zinverscheidenheid der wetskringen.

Want slechts de modale functies binnen de grondleggende structuur-eenheid laten zich theoretisch uiteen-stellen en dus theoretisch analyseeren.

De structuur-eenheid zelve is evenmin voor theoretische analyse toegankelijk als de kosmische tijd zelve.

Ofschoon wij dus inderdaad zonder beroep op de theorie der wetskringen geen stap kunnen doen in de richting van een ana-

lyse der interne individualiteits-structuur, zijn wij toch inderdaad tot een geheel nieuwe probleem-groep doorgedrongen.

Gelijk wij de kosmische tijdsorde der wetskringen theoretisch slechts vanuit de geabstraheerde zin-modaliteiten konden benaderen, zoo de interne structuur-eenheid der dingen en andere individueele totaliteiten slechts vanuit haar interne structuurfuncties.

In de geabstraheerde zin-modaliteiten drukt zich de kosmische tijdsorde nog slechts naar haar *functioneele structuur* uit. Doch in de *interne functies* der individueele totaliteit drukt zij zich veeleer uit naar haar *individualiteits-structuur*.

Het interne structuur-principe bepaalt de interne subjectieve individualiteit van het geheel en de individualiteit moet als zoodanig evenzeer van boven-modaal, tijdelijk karakter zijn.

Deze structureele individualiteit kan, gelijk wij reeds in de algemeene theorie der wetskringen zagen, nimmer bloot logisch-gradueel worden gevat naar het model der Aristotelische begripsvorming met haar genera en species. Zij is principieel de individualiteit eener, in een *totaliteitsstructuur* gegeven, werkelijke eenheid, welke zich in alle interne functies moet uitdrukken. Op dit punt komen wij hieronder terug.

De structuur-principes zelve zijn structuur-*typen*, welke als zoodanig evenmin naar een logicistische abstractie-methode in begrip zijn te vatten, doch slechts vanuit de typische leidende totaliteitsfunctie theoretisch zijn te benaderen.

De radicaal-typen en de door hen afgegrensde rijken van individualiteits-structuren.

Bij de opsporing van deze principes stuiten wij in de eerste plaats op grondleggende structuur-typen van volstrekt elementair karakter, d.w.z. op *individualiteits-structuren, die zelve door geen andere meer omsloten worden*, maar in haar *elementair-grondleggend karakter* veeleer alle verdere typiciteit binnen de door haar afgegrensde invariabele structuurkringen van individuen eerst mogelijk maken.

Wij kunnen deze elementaire typen de *radicaal-typen* noemen en de door hen afgegrensde structuur-kringen van individueele dingen en andere eenheden: *rijken*.

Deze radicaal-typen zijn steeds hierdoor tegenover elkander gekarakteriseerd, dat de leidende bestemmingsfuncties (alsmede, voorzoover aanwezig, de later te onderzoeken typische fundeerings-functies) der door hen afgegrensde rijken van individualiteits-structuren in *verschillende* wetskringen zijn besloten. Het radicaal-type *plant* bv. is typisch *biotisch*, het radicaal-type *dier* daarentegen typisch *psychisch* gequalificeerd.

Er bestaat echter geen radicaal-type en daarom ook geen *rijk* van *levende wezens*, dat dan planten, dieren en menschen gelijkelijk zou omsluiten.[1)] Het begrip 'levend wezen' is *in theoretisch gebruik* veeleer een logicistisch algemeen-begrip, dat niets bijdraagt tot een inzicht in de wezenlijke structuur-principes der tijdelijke werkelijkheid. Het radicaal-type nu is de elementair-grondleggende structuur-wet voor den individueelen werkingssamenhang der modale functies in een ding of een ander individueel geheel. Het bepaalt slechts de structureele verhouding dezer functies onderling in de individueele totaliteit, het geeft met name den wetskring aan, waarin de bestemmings-functie, resp. de later te onderzoeken typische fundeerings-functie, van alle individueele eenheden is besloten, welke tot eenzelfde *rijk* behooren. *Maar het geeft nog geen uitsluitsel over de bijzondere structuur-eigenaardigheden dezer functies in hare modale zin-individualiteit*. Veeleer omlijnt het ze nog alleen *modaal*, nog alleen naar de grondleggende zin-modaliteit.

Dat wij hier nochtans van wezenlijke radicaal-*typen* kunnen spreken, dat wij dus inderdaad elementaire *structuur-principes der individualiteit* voor ons hebben, blijkt hieruit, dat zij aan de interne functies der individueele eenheid de eerste typische groepeering waarborgen.

Nimmer zijn uit den bloot-modalen horizon der tijdelijke werke-

1) ARISTOTELES vat in zijn Metaphysica planten, dieren en menschen samen onder het algemeen begrip '*zinnelijk wezen*'.

lijkheid de radicaal-typen van de onderscheiden rijken van individueele totaliteiten uit te lezen. Wel weten wij uit de algemeene theorie der wetskringen, dat de modale zijden der werkelijkheid in een vaste kosmisch-tijdelijke orde zijn gevoegd en dat bv. de biotische functie nimmer de psychische kan *leiden*, doch alleen *fundeeren*. Maar dat in het radicaal-type van het planten-rijk juist de *biotische functie* als de typische *bestemmingsfunctie* van dit geheele rijk van natuur-dingen is gequalificeerd, was op geenerlei wijze uit de modale analyse der wetskringen af te leiden.

En daarmede is nogmaals boven allen twijfel vastgesteld, dat de theorie van de individualiteits-structuur der werkelijkheid een inderdaad geheel nieuwe probleemstelling heeft aangevat.

Stamtypen en variabiliteitstypen.

Binnen de grondstructuur der radicaal-typen biedt de plastische horizon der individueele dingen en andere totaliteiten een ontzaggelijke verscheidenheid van evenzeer onderling onherleidbare structuur-typen, welke de structureele eigenaardigheden van geheele groepen van individuen binnen eenzelfde rijk nader bepalen in een geleidelijke individualiseering van het radicaal-type, zonder echter ooit in de individualiteit van het geheel naar diens *subjectszijde* over te gaan.

In zooverre zij door de radicaal-typen omsloten worden, zijn zij niet van *elementair grondleggend* karakter.

Hun verhouding tot de laatste mag echter weder niet worden gekarakteriseerd als die van het logisch algemeene tot het meer of minder bijzondere, gelijk zulks zoowel in de Aristotelische opvatting van de verhouding van species en genus in het *εἶδος* als in KANT's 'transcendentale wet der specificatie'[1] het geval bleek.

Want het gaat hier niet om graden van meerdere of mindere logische abstractie, maar om wezenlijke *kosmische structuur-verhoudingen*, welke het kosmologisch denken niet naar nominalistische of realistische vooroordeelen heeft te *construeeren*, doch veeleer zorgvuldig uit den plastisch-tijdelijken horizon der werkelijkheid heeft op te sporen.

1) Vgl. Boek I Dl. II blz. 354 vlg.

Voorzoover de structuur-eigenaardigheden binnen de radicaal-typen *alleen door de interne structuur-principes zelve zijn gewaarborgd*, kunnen wij van *stam-typen* spreken en de door hen binnen de rijken der radicaal-typen afgegrensde grond-groepen van dingen de *stam-gebieden van een rijk* noemen.

Voorzoover daarentegen de structuur-eigenaardigheden *van externe factoren afhankelijk zijn*, zullen wij ze als *variabiliteits-typen* aanduiden en de door deze afgegrensde engere groepen van dingen als *variatie-gebieden van een rijk*.

De innerlijke differentieering der stamtypen.

De stamtypen kunnen een ontzaggelijke innerlijke differentieering vertoonen van *structureel onderling samenhangende* ruimere en engere onder-typen, die echter het interne stam-karakter behouden en dus niet tot variabiliteitstypen zijn te herleiden.

Binnen hetzelfde stam-type zal de analyse zoo tenslotte stuiten op laatste geïndividualiseerde structuur-typen, waarbinnen geen verdere intern-typische differentieering aanwijsbaar is en die *in dezen zin elementair* kunnen worden genoemd, zonder nochtans ooit in de individueele subjectiviteit over te gaan.

> Zoo kunnen bv. binnen het radicaal-type dier vele stam-typen worden onderscheiden: zoogdier, vogel, visch, coelenteraat, mollusk, insect etc. die alle hetzelfde radicaal-type vertoonen. Binnen het insect-type bv. kunnen dan nog weer worden onderscheiden de typen van coleopteron, neuropteron, dipteron e.a. Het dipteron-type is weer gedifferentieerd in de typen van culicide, tabanide, chironomide enz., terwijl het culicide-type weer een onderscheiding toelaat van o.m. het culex-type en het anopheles-type. Dit laatste bevat in zich een groot aantal typen, waaronder dat der maculipennis voorkomt. Het maculipennis-type omsluit het messeae-type, het typicus-type en het labrianchiae-type, terwijl binnen dit laatste volgens DIEMER tenslotte het atroparvus- en het elutus-type elementaire stam-typen[1)] blijken te zijn, welke zelve weer tal van phaenotypische inconstante variaties toelaten, afhankelijk van het milieu, waarin de dieren leven.

1) De biologie spreekt hier sinds JOHANSSEN van *biotypen*, een terminologie, welke op ons standpunt niet bruikbaar is.

De onderscheiding tusschen radicaaltypen, stamtypen en variabiliteitstypen is niet beperkt tot de rijken der natuur-dingen.

Bij de onderscheiding der stam- en variabiliteitstypen dringt zich als vanzelve de vergelijking met de in de biologische erfelijkheidsleer ingeburgerde tegenstelling van *geno*- en *phaenotypische factoren* op, die resp. op innerlijk genetischen aanleg en milieuinvloeden worden teruggevoerd.

Intusschen moeten wij er uitdrukkelijk op wijzen, dat onze onderscheiding voor de individualiteits-structuur als zoodanig is bedoeld en dus niet beperkt mag worden tot specifieke biotische en psychische functies. En er is geen reden haar tot de zgn. *natuur*dingen (d.w.z. de door een prae-logische functie typisch gequalificeerde dingen) te beperken.

Zoo zal, gelijk wij nog zullen zien, ook bij kunstwerken een constant radicaal-type aanwijsbaar moeten zijn, terwijl van verschillend (innerlijk zeer gedifferentieerd) stam-type kan worden gesproken ten aanzien van werken van toonkunst, beeldende kunst etc., en van verschillend variabiliteitstype van het engere stamtype sculpturale beeldende kunst ten aanzien van marmer- en koperplastiek etc etc.

Zoo zal, wanneer wij ook de verbanden der menschelijke samenleving in ons onderzoek betrekken, een verschillend radicaal-type kunnen worden vastgesteld voor staatsverband, tijdelijk kerkverband en gezinsverband, terwijl kan blijken, dat staat en kerkverband beide reeds als stamtypen zijn te beschouwen, ten aanzien waarvan verschillende, niet uit hun innerlijke structuur voortvloeiende variabiliteitstypen gelden (bv. landbouw- en industriestaten, kerkstaat etc.).

Dat de radicaal-typen inderdaad aan de stamtypen ten grondslag liggen, vloeit noodwendig voor uit den perspectivischen bouw van den tijdshorizon, waarin, gelijk wij in Dl. II van het tweede Boek zagen, de plastische horizon der individualiteits-structuren mede door den modalen horizon omsloten blijft.[1)]

1) Zie Boek II Dl: II Hoofdstuk IV § 2 bl. 482 vlg.

Daarentegen kan men eigenlijk niet zeggen, dat de stamtypen aan de variabiliteitstypen ten grondslag liggen.

Veeleer liggen deze beide typen als strenge kosmische *correlata* binnen dezelfde laag van het structureel-apriorische. In deze correlatie zullen wij later de zoo uiterst belangrijke figuren der *enkapsis* ontdekken.

Mijn onderscheiding tusschen radicaal-typen, stamtypen en variabiliteitstypen is door Dr J.H. DIEMER als eerste op het gebied der biologie toegepast. In het belangrijk slothoofdstuk van zijn aangehaald boek heeft hij op scherpzinnige wijze aangetoond, hoe bij aanvaarding van dit structuur-principe der individualiteit in zijn correlatie met het modale functie-principe een inderdaad bevredigend inzicht kan worden verkregen in het zoo uiterst omstreden structuur-probleem in de biologie.

De verhouding van structuur-type en subjectieve individualiteit van het ding.

Het type blijft, gelijk reeds opgemerkt, ook als *structuur-type der individualiteit* steeds *wets*karakter behouden. Ook de elementaire stam-typen, waarbinnen geen verdere *interne* differentieering aanwijsbaar is, bleken nimmer in de subjectieve individualiteit van het geheel over te gaan.

Wanneer nu de identiteit van het geheel, welke bij alle wisseling zijner zoogenaamde *accidenteele* eigenschappen in de naieve ervaring wordt vastgehouden, tenslotte geen andere zou zijn dan de identiteit van het interne structuur-principe (nl. van het elementaire stam-type in zijn omsluiting door het grondleggend elementaire radicaal-type), dan zou nog immer van het *gegevene* in de naieve ervaring geen rekenschap zijn af te leggen.

Want dit gegevene is niet de constante identiteit van een elementair stam-type als bv. den ‘atroparvus’ zonder meer, maar zeer bepaaldelijk van *dezen individueelen atroparvus hier voor mij*.

Reeds op dit punt blijkt de volstrekte ontoereikendheid van alle rationalistische metaphysica, die de identiteit van het ding op een

gehypostaseerd genus- en speciesbegrip, dan wel op een gehypostaseerd functie-begrip zoekt terug te voeren.

Want daargelaten nog, dat deze metaphysica niet eens tot de wezenlijke interne structuur-principes der dingen doordringt, blijft zij principieel de diepere identiteit van het ding in een geconstrueerd *wetsbegrip* zoeken.

Daartegenover stellen wij met grooten nadruk vast, dat de bedoelde identiteit haar *wets- en subjectszijde in onderlinge strenge correlatie* moet bezitten; zij moet m.a.w. een *subjectief-individueele* zijn *in wetmatige bepaaldheid door haar intern structuur-principe*.

De bestemmingsfunctie van het ding is maar niet bloot radicaalen stam-typisch bepaald, ze is veeleer in deze bepaaldheid *subjectief-individueel*.[1)]

En hier blijkt opnieuw definitief de ontoereikendheid van het modale functiebegrip en daarmede van de theorie der wetskringen, om van de naieve ding-ervaring rekenschap te geven.

Nemen wij nog eenmaal als voorbeeld voor onze analyse het natuur-ding: dezen lindeboom hier voor mijn venster.

Wij hebben vastgesteld, dat in het radicaal-type van dit ding de biotische functie de ‘leidende’, ‘qualificeerende’ of ‘bestemmingsfunctie’ is. Wij kunnen verder zijn elementaire stam-type, als grens der interne differentieering van het structuur-principe, vaststellen en hebben met dit onderzoek, gelijk wij zagen, de grenzen van de theorie der wetskringen reeds overschreden. Maar wij blijven ook hierbij onze aandacht eenzijdig op de *wets-zijde* der ding-identiteit richten.

Zoodra wij nu hare *individueele subjectszijde* in het oog vatten, moeten wij vaststellen, dat ook de subjectieve identiteit van het ding door geen zijner modale functies, zelfs niet door zijn biotische radicaalfunctie, kan zijn gewaarborgd.

1) ‘Subjectief’ hier bedoeld in den ruimen zin van *de subjectszijde der werkelijkheid betreffend*. Wij zullen later zien, dat de bestemmingsfunctie ook van *objectieve* geaardheid kan zijn, waarbij wij het woord ‘objectief’ vatten in de steeds door ons gebruikte beteekenis. De ‘objectsfunctie’ is op haar correlatieve subjectsfunctie aangewezen.

Ongetwijfeld, de leidende bestemmingsfunctie van onzen lindeboom is subjectief een door en door *individueele*.

Maar het is juist *niet* de *bloot-modale* individualiteit dezer functie als zoodanig, welke de diepere subjectieve identiteit van het ding waarborgt.

In het levend organisme blijft geen cel dezelfde en toch doet de volstrekte wisseling en veranderlijkheid in de bloot-biotisch-individueele zijde dezer micro-structuren, ja zelfs de gedurige wisseling der cellen als geheel genomen, geen afbreuk aan de individueele identiteit van den boom!

Duidelijk blijkt hier, dat deze individueele identiteit tenslotte niet in den modalen horizon onzer ervaring kan zijn gefundeerd, maar dat zij aan de *structureel-bepaalde totaliteit van het ding als zoodanig* moet toekomen.

Het komt er tenslotte slechts op aan, dat de bestemmingsfunctie op deze individueele wijze, welke aan onzen lindeboom *als geheel* eigen is, de vroegere functies blijft leiden en richten, en dat de innerlijke werkingssamenhang van het ding zich als de individueele totaliteit van dezen lindeboom blijft handhaven, waarin ieder wisselend deel dezelfde rol blijft spelen.

En die individueele totaliteit ligt, in haar bepaaldheid binnen den plastischen horizon onzer ervaring, aan de interne structuurfuncties van het ding ten grondslag, niet omgekeerd! Zij is principieel *boven-modaal*, gelijk wij reeds vaststelden, en *drukt zich slechts uit* in den samenhang der interne functies van het ding.

En deze *uitdrukking* van de individueele totaliteit in de interne structuurfuncties impliceert, dat wij ook bij de theoretische beschouwing van deze laatste de grondleggende idee der individueele totaliteit moeten vasthouden.

In de leidende biotische structuurfunctie van onzen lindeboom mogen, bloot functioneel-modaal beschouwd, alle individueele biotische processen en zelfs, structureel beschouwd, alle individueele cellen aan voortdurende wisseling onderhevig zijn, maar ook hier fungeeren deze cellen slechts in *een structureel-bepaalde individueele totaliteit*, die boven de grenzen van het modale functiebegrip uitwijst.

M.a.w.ook in de intern biotische structuur-functie als zoodanig drukt zich de individueele totaliteit van het ding uit. Zoodra ik deze laatste uit mijn theoretischen blik uitschakel, ontvalt mij de geheele individualiteits-structuur en kan ik niets meer zien dan wisselende functioneele processen, waarin alleen de *modale* structuur met haar kringwetten constant is.

Maar nogmaals: het theoretisch inzicht kan deze grondleggende individueele, maar structureel-bepaalde, totaliteit slechts in de *idee* vatten.

Iedere poging *haar zelve (en niet bloot haar structuurfuncties)* te *analyseeren* verstrikt zich in de noodwendige innerlijke antinomieën van het speculatieve substantiebegrip. Niet het theoretisch denken heerscht over den plastischen horizon onzer ervaring, maar omgekeerd, het theoretisch denken moet dien horizon in zijn totaliteits-idee ten grondslag nemen, wil het inderdaad de waarheid omtrent de innerlijke structuur der dingen opsporen.

§ 4 - Ding-structuren, welke aan de naieve ervaring verborgen zijn en door het theoretisch onderzoek ontsloten worden.

Onze eerste inleiding in de analyse van de functies der individualiteits-structuur der tijdelijke dingen koos ten voorbeeld een levend natuurding, dat voor de naieve ervaring zonder meer toegankelijk is.

Naar zijn zinnelijke zijde geeft de boom zich in een objectief makroscopisch waarnemingsbeeld, waarin zoowel zijn functies in de wetskringen van getal en ruimte, als zijn subjectieve physisch-chemische en biotische functies met haar makro-processen geobjectiveerd zijn in betrekking tot onze natuurlijke subjectief-zinnelijke waarnemingsfunctie.

Het structuur-wetenschappelijk onderzoek kan ons echter, voorzoover het niet eenzijdig aan het theoretisch functiebegrip georienteerd blijft, de ding-structuur in de mikro-wereld ontsluiten, die niet in de makroscopische waarnemingsbeelden der naieve ervaring geobjectiveerd is.

Het modale functiebegrip toont voor het eerst zijn grenzen in het theoretisch onderzoek van die wetskringen der tijdelijke werkelijkheid, waarbinnen zich inderdaad *interne structuurverhoudingen* geldend maken, *welke door leidende functies binnen die wetskringen zelve gequalificeerd zijn*.

Waarom zijn in de wetskringen van getal en ruimte geen originaire zin-individualiteiten te vinden?

Wij wezen er op bij de behandeling van het individualiteits-probleem binnen het kader der wetskringen, dat nòch in den getals-, nòch in den ruimte-kring originaire modale zin-individualiteiten te ontdekken zijn. Wij kunnen van dezen stand van zaken thans nader rekenschap geven. In de beide eerste wetskringen zijn inderdaad geen qualificeerende (leidende) functies van werkelijke dingen te vinden.

Een originaire ruimte-figuur is als zoodanig geen werkelijk ding, maar 't zij een modale, in den horizon onzer ervaring besloten functie, die in apriorische (zin-)synthesis uit den functioneelen samenhang van den wetskring is af te leiden, 't zij een wezenlijk *anticipeerende* modale zin-individualiteit[1)], die een typisch ruimtelijke structuur-functie van een werkelijk ding of van een andere individueele totaliteit is.

Doch reeds in den physischen wetskring blijken inderdaad qualificeerende functies van dingen aanwijsbaar.

De moderne physica en chemie zijn (niet apriorisch, maar na een langdurige ontwikkeling van het inductieve onderzoek) op de innerlijke structuur van atoom en molecuul (als *atoom-verband*) gestooten. De positivistische opvatting, dat wij hier slechts hypothetische ficties voor ons zouden hebben, is definitief weerlegd. De realiteit van de atomen, resp. van de moleculen is uit hare werkingen definitief vastgesteld. Wat reëel is kan echter niet in bloot modale functies opgaan, zelfs al zouden physica en chemie uitsluitend de physisch-modale zijde dezer mikro-dingen in het oog vatten.

1) Vgl. hiervoor Boek II, Dl. I, Hoofdst. VI § 3, blz. 354 vlg.

Reeds het feit, dat men bij de radio-actieve onderzoekingen er in slaagde, werkingen van afzonderlijke atomen in resultaat direct objectief-zinnelijk waarneembaar te maken, ja zelfs te photo-grapheeren, zoodat men de baan van zulk een afzonderlijk deeltje in de omgevende gas-ruimte rechtstreeks kon volgen en het getal van deze door een klein radium-quantum in een bepaalden tijd uitgeslingerde electrisch geladen deeltjes direct kon aftellen, toont aan, dat het theoretisch onderzoek hier op een werkelijke dingstructuur van de mikro-wereld stuitte, die zich niet in den physischen wetskring laat *afsluiten*, al is de qualificeerende functie dezer mikro-ding-structuur wel van modaal-physische zin-individualiteit. Want de physica moge ons kunnen leeren, dat de zichtbaarheid van een lichaam daarvan afhangt, hoe het zich verhoudt tot de het treffende lichtgolven, welker golflengte tusschen 760 tot 380 $\mu\mu$ (een milimikron = 0,000001 m.M.) liggen, maar de objectief-zinnelijke zijde der werkelijkheid zelve is, naar wij thans genoegzaam weten, zelve niet van physisch karakter.

Het theoretisch onderzoek kan alleen de zinnelijke zijde der micro-dingen, in casu die van hun *werkingen, ont-sluiten*.

Is dit alles echter zoo, dan kan de physica ons ook niet uitsluitend vanuit haar modaal-physicaal gezichtspunt leeren, wat de atomen *werkelijk zijn*, d.w.z. wat zij als werkelijke *mikro-dingen* zijn.

Het nog steeds in de wetenschap rondspokend 'Ding an sich' hebben wij immers als een metaphysische, innerlijk tegenstrijdige *constructie* leeren kennen. De moderne golfmechanica moge de oude materielichaampjes in de zgn. 'Wellenpakete' (SCHRÖDINGER) oplossen, zij kan in dit begrip toch hoogstens de physische zijde der atomen ons theoretisch toegankelijk maken. De star gevatte, quantitatief niet voor vermeerdering of vermindering vatbare materie der klassieke mechanica, waarin KANT de 'ruimte-vullende' *substantie* der werkelijkheid zag, moge in de physica voor goed onbruikbaar zijn geworden, een eigenlijk substantiebegrip moge zij niet meer kennen[1)], wie daaruit echter mocht willen afleiden,

1) De primaire typische werkingsquanten hebben niets van 'substantie' in zich.

dat hiermede ook het dingbegrip is getroffen, maakt zich aan de vroeger gesignaleerde verwarring tusschen ding en substantie schuldig.[1)]

De realiteit der atoom-dingen laat zich zoomin als de realiteit der makro-dingen principieel in een of meer wetskringen *afsluiten*. De eigenlijke tijdelijke eenheid van het ding in de verscheidenheid zijner modale functies is niet van modaal karakter en kan daarom ook in geen physicaal functie-begrip gevat worden.

De physica zelve stuit in de radio-actieve verschijnselen op het physisch gequalificeerde interne structuur-principe der radio-actieve elementen, die een zuiver intern vervalproces vertoonen, dat door uitwendige, louter functioneele factoren zelfs niet kan worden beïnvloed.

De interne structuur der zgn. chemische elementen.

En vertoont eigenlijk niet ieder chemisch ‘element’ een interne dingstructuur, welke haar principieel verschil met het functionalistisch substantiebegrip juist hierin openbaart, dat in haar een vergankelijke en geenszins onoplosbare realiteit fungeert?

Men begint tegenwoordig althans van wijsgeerige zijde steeds meer in te zien, dat de werkelijke chemische ‘elementen’ met het functiebegrip alleen niet in hun typische structuur zijn te vatten.

De vermoedelijk laatste of elementaire ‘bouwsteenen der materie’, t.w. de electronen en protonen, alsmede de nieuw ontdekte neutronen en positieve electronen, vertoonen in onverbonden toestand, physicaal gezien, nog slechts de algemeene energiefunctie van massa en lading.

Maar in het verband der interne atoom-structuur hebben zij een typische ruimtelijke ordening (‘gequantiseerde golvingsbanen’ om een centrum volgens de nieuwe golfmechanica) en typische chemisch-physische verbandseigenschappen, die op een bepaald

1) Het komt mij voor, dat ook B. BAVINK in deze fout vervalt, waar hij in zijn aangehaald werk S. 209 het physicale functiebegrip verre overspant in zijn stelling: ‘Die Welt besteht aus lauter einzelnen Wirkungsquanten *h*, die in ..... einer vierdimensionalen “Ordnung” (*x, y, z, t*) verteilt sind.’

getal en een typische ordening van de electronenbanen betrokken zijn.

En dit zijn typische interne structuurfuncties in de wetskringen van getal, ruimte en beweging, welke onder leiding staan van een physisch-chemische bestemmingsfunctie. Het atoom is als individueele totaliteit niet af te leiden uit de bloot modaal-functioneele eigenschappen der daarin structureel gegroepeerde elementaire bouwsteenen. Het heeft een wezenlijke individualiteits-structuur in het radicaal-type van het rijk der physisch gequalificeerde (mikro-)dingen.

> O p m e r k i n g . De moderne physica is tot het inzicht gekomen, dat zij ons niet kan leeren *wat* haar modaal-functioneel schema x, y, z, t vult, doch slechts *hoe* het in den modalen zin der materiebeweging gevuld is. De speculatieve metaphysica stond echter al weder gereed, het door de vakwetenschap definitief afgezworen substantiebegrip toch als een speculatieve basis onder het physicaal functiebegrip te construeeren. Ik wijs hier slechts op EDDINGTON'S geruchtmakende hypothese, dat de voor de physica principieel onbekende *wereldsubstantie*, welke het modale schema x, y, z, t zou kunnen vullen, van *psychischen* aard zou zijn. De 'materie', zou dan slechts een formeele modus zijn, waarin deze 'wereldziel' aan een zijner deelen, nl. een bewusten menschengeest of ook aan een dier, verschijnt. Dit is dus de volledige aanvaarding van het h.t.l. door HEYMANS verdedigde metaphysisch *psycho-monisme*. Het 'materialisme', dat zich steeds als tegenpool tegen dit 'spiritualisme' kon stellen, is thans immers *physicaal* weerlegd(!) en dus machteloos geworden! En de bedoelde hypothese meent er zich op te kunnen beroepen, dat toch de physicale wereld-formule van zuiver mathematischen aard is en dat mathematische vormen van 'ontwijfelbaar geestelijk' karakter zijn. Alsof de Plancksche 'werkingsquanta' een *modaal mathematischen zin* hadden! Tegenover zulk een spiritualistische metaphysica ook van een vakgeleerde als EDDINGTON kan de physica uiteraard een wijs stilzwijgen bewaren. Maar de door ons geanalyseerde ding-structuur der werkelijkheid kan en mag zij niet negeeren, wanneer zij op verschijnselen stuit, welke zich niet meer functioneel laten verklaren.

De interne structuur der levende cel.

De biologie heeft ons de structuur van de kern-houdende cel, als de laatste *zelfstandig levensvatbare* eenheid der levende massa ontsloten. En ook hierbij geldt weder, dat - al is de qualificeerende functie dezer ding-structuur althans bij de *plantencel* in den bioti-

schen wetskring gelegerd - de ding-structuur zelve niet in deze functie opgaat, daar de *realiteit* der cel boven twijfel vaststaat.

De individueele organische levensfunctie der cel richt in de interne dingstructuur zoowel de getals- als de ruimtelijke en de physisch-chemische functies, en de dingstructuur drukt zich *objectief* uit in het theoretisch ontsloten zinnelijk waarnemingsbeeld, in het objectief begrip etc etc. En ook hier treft ons weer, dat de modale functie als zoodanig zich ook buiten de hier bedoelde biotisch gequalificeerde ding-structuur openbaart, gelijk ook de electronen zich vrij buiten het atoom-verband kunnen bewegen.

De moderne histologie heeft in het licht gesteld, dat althans de lichamen van hoogere, in 't bijzonder dierlijke organismen vele *inderdaad levende, niet cellulaire verbindingen* bevatten. Maar buiten verband met de levende cellen zijn de zgn. exoplasmatische bestanddeelen van het organisme niet levensvatbaar gebleken, evenmin als de van de kern beroofde zgn. endoplasmatische deellichaampjes binnen de cel.[1)]

Bij de beide hier naar voren gebrachte, aan de naieve ervaring verborgen cn eerst door het theoretisch onderzoek ontsloten, structuur-totaliteiten[2)] treft ons de onverbrekelijke samenhang tusschen de *interne dingstructuur en de externe functioneele verhoudingen*. En *voorts de ontzaggelijke verwikkeling, waarin de eenvoudige ding-structuren in steeds meer gecompliceerde totaliteiten fungeeren*.

Beide standen van zaken, zullen in het centrum onzer latere onderzoekingen i.z. de onderlinge stuctuurvervlechtingen staan.

Voor wij ons daartoe begeven, dienen wij echter een ‘schematisch onderzoek naar andere radicaal- en stam-typen van individualiteits-structuren in te stellen. Want zonder dat wij althans

1) Vgl. Dr R. WOLTERECK *Grundzüge einer allgemeinen Biologie* (1932) S. 313 ff.
2) Dat de natuurwetenschap ons ook *makro-ding-structuren* theoretisch ontsluit, welke door hun gigantische afstanden van onzen aardbol en ruimtelijken omvang, evenzeer aan de naieve ervaring verborgen zijn, behoeft geen betoog. De naieve ervaring blijft aan het natuurlijke waarnemingsbeeld gebonden.

een schematisch overzicht over deze verschillende typen verkregen hebben, kunnen wij niet tot inzicht in den aard der verbindingen komen, welke de onderscheiden ding-structuren met elkander in de tijdelijke werkelijkheid aangaan.

Hoofdstuk III
De subject-objectrelatie in de ding-structuur der werkelijkheid

§ 1 - Het innerlijk structuur-karakter der subject-objectrelatie in het ding.

Wij onderzochten tot nu toe slechts ding-structuren, welke naar haar radicaal-type door een interne *subjectsfunctie* in de physische, resp. biotische wetskringen zijn *gequalificeerd*.[1)]

Wij wezen er daarbij op, dat de tijdelijke werkelijkheid der in deze structuren gebouwde dingen niet in den wetskring valt *af te sluiten*, waarbinnen hun leidende of qualificeerende functie gelegerd is.

Het makro-ding 'lindeboom' bv., welks dingstructuur wij het eerst aan een summiere, modale analyse onderwierpen, bleek in alle latere wetskringen mogelijke objectsfuncties te bezitten.

Deze objectsfuncties liggen '*gesloten*' in de volle tijdelijke werkelijkheid, in aangewezenheid op hare ont-sluiting door de haar toegeordende subjectsfuncties, welke de boom zelve niet bezit.

Wij stuiten hier opnieuw op de *subject-objectrelatie* binnen den tijds-horizon der werkelijkheid, welke relatie wij in de theorie der wetskringen nog slechts naar haar abstracten *modalen* zin konden onderzoeken.

In de theorie van de individualiteits-structuur der werkelijkheid neemt deze relatie echter een ander aspect aan, dat door den *plastischen horizon* van menschelijke ervaring en werkelijkheid bepaald is. In dezen plastischen horizon van de ding-structuur hebben wij dus de subject-objectrelatie aan een nieuw onderzoek te onderwerpen.

1) Dat het dierenrijk in zijn radicaaltype een *psychische* bestemmingsfunctie heeft, merkten wij reeds terloops op.

De structuur van het ding drukt zich uit in elk harer modale zin-zijden.

De structuur van het ding drukt zich uit in elk van de zin-zijden van het laatste.

In het objectief-zinnelijk waarnemingsbeeld van onzen ontluikenden lindeboom zijn maar niet bloot de *modale* subjectsfuncties van het ding geobjectiveerd zonder plastische structuur. Het is veeleer zoo, dat het biotisch gequalificeerd natuurding zelve naar de volle plasticiteit van zijn interne verbands-structuur binnen de psychische objectszijde der werkelijkheid zich uitdrukt in het ons vertrouwde zinnelijk waarnemingsbeeld.

Ook dit laatste kan dus niet in den trant van het zgn. empiristisch psychologisme in functioneele afzonderlijke impressies worden opgelost, welke slechts subjectief door onze waarnemingsfunctie worden geassocieerd. En ook in alle latere wetskringen, waarin onze boom als dit individueele natuurding fungeert, blijft de interne structuur zelfs functioneel gehandhaafd.

Eerst dan, wanneer wij deze doorgaande uitdrukking van de interne ding-structuur in al hare modale zin-zijden theoretisch hebben doorschouwd, zijn wij in staat, aan de naieve ervaring inderdaad *recht* te doen.

In de objectsfuncties van het ding worden dus zijn actueele subjectsfuncties zóó geobjectiveerd, dat bv. in het zinnelijk waarnemingsbeeld ook de qualificeerende functie *als zoodanig* (in structureelen samenhang) zich in objectief modale analogie afteekent. Dit onderscheidt in de naieve ervaring bv. het zinnelijk waarnemingsbeeld van een levenden boom onmiddellijk van dat van een dooden. Wij zien - wanneer wij althans de theoretische grensgevallen buiten beschouwing laten - in het zinnelijk waarnemingsbeeld onmiddellijk of bij eenige opmerkzaamheid, of het tot een anorganisch dan wel tot een levend organisch ding, of het tot een dier dan wel tot een plant behoort.

De intern-structureele functies van het ding vertoonen in dezen stand van zaken een uitermate gecompliceerd karakter. Drukt zich inderdaad in ieder dezer functies de ding-structuur zelve

uit, dan moet dus ook de leidende functie van het ding de uitdrukking der totaliteits-structuur zijn.

Het interne structuur-karakter der qualificeerende functies.

Keeren wij nog eenmaal tot de mikro-structuur van het atoom terug, dan zal dus in den physischen wetskring de leidende functie van het ding zelve een intern-structureele individualiteit vertoonen. De modale analogieën van ruimte en getal, welke in de modale structuur der beweging door de *kern* dezer zin-modaliteit gequalificeerd zijn, zullen dus in de leidende functie van het mikro-ding, dat wij 'atoom' noemen, zich in een interne structuur individualiseeren, waarbij zij door de, in de leidende functie *geïndividualiseerde, zinkern* zijn gedetermineerd.

Het geheele ingewikkelde systeem van modale fundeeringen, dat wij reeds in de theorie der wetskringen onderzochten, verschijnt hier dus in een nieuwe complicatie *in de modale zijden der dingstructuur*. En wat voor de theoretisch ontsloten mikro-dingen geldt, geldt a fortiori voor de makro-dingen der naieve ervaring. Het is goed, zich van dezen uiterst verwikkelden stand van zaken te doordringen, om ten volle te kunnen beseffen, op hoe onverantwoordelijke wijze de functionalistische opvatting ten aanzien van de naieve ervaring over het probleem der ding-structuur is heengeloopen en hoe zij het *gegevene* in deze ervaring heeft weggetheoretiseerd door haar vermeende simplificaties.

Het interne structuur-principe van het ding, waardoor dit laatste in zijn individueele tijdelijke werkelijkheid *bepaald* is, behoudt zijn gelding ook in de modale zin-zijden van het individueele geheel.

En dit structuur-principe, dat op de continuiteit van de kosmische tijdsorde appelleert, is zelve op geenerlei wijze van de individueele werkelijkheid van het ding in al diens wisseling, verandering en vergankelijkheid afhankelijk. Het behoort, gelijk wij reeds in Boek II zagen, veeleer tot de plastische zijde van den apriorischen horizon der ding-werkelijkheid en der menschelijke ding-

ervaring. Het is in de tijdelijke goddelijke wereldorde verankerd.

Welke werkelijke individueele dingen in onzen kosmos bestaan, laat zich uiteraard niet subjectief-apriorisch uitmaken. Hun typische structuurprincipes echter zijn van *apriorisch-bepalend* karakter. Zij zijn niet van *subjectief*, maar van *structureel*-apriorisch karakter.[1)]

Objectieve ding-structuren, die door een biotische structuurfunctie zijn gequalificeerd.

Het zijn inderdaad de verschillende typen van *structuur-principes* der individueele dingen, welker functies wij in dit verband aan een theoretische analyse onderwerpen.

En nu wij opnieuw op de subject-objectrelatie gestooten zijn - thans in het verband van de ding-structuur zelve -, willen wij in de eerste plaats gaan onderzoeken, of er ook individualiteits-structuren aanwijsbaar zijn, waarin het ding niet door een leidende subjectsfunctie, doch veeleer door een individueele *objectsfunctie* is gequalificeerd.

Wanneer wij ons nog een oogenblik beperken tot de *natuur*dingen en de veel gecompliceerder normatief gequalificeerde producten van menschelijke vorming even laten rusten, dan kunnen wij vaststellen, dat natuurdingen, welke door een structureele *objectsfunctie* gequalificeerd zijn, inderdaad *werkelijk bestaan*. Dit laatste weten wij uiteraard weer niet apriori, maar uit onze ervaring der volle, wisselende ding-werkelijkheid. Maar hun *structuur-principe* behoort tot den plastischen horizon onzer ervaring.

Tot de bedoelde objectieve natuurdingen zijn te rekenen alle door dierlijke activiteit *gevormde*[2)] of *geproduceerde*. Men denke aan de mierennesten, de vogelnesten, de raatvorming der bijen, de spinnenwebben, de door dammen omgeven bever-bouwwerken,

1) Vgl. voor de onderscheiding tusschen het *subjectief* en *structureel apriori* Boek II bl. 478.
2) Wij gebruiken den term ‘vorming’ hier uiteraard niet in den originairhistorischen zin van vrije, *beheerschende vorming*, doch veeleer in den zin van objectiveerende verwerkelijking van een ding-gestalte.

de kalkschalen der weekdieren, de door de radiolariëncellen geproduceerde kiezelgestalten en de tallooze andere wondere architecturen van het dierlijk instinct.

Deze dingen hebben ongetwijfeld naar hun interne structuur individueele subjectsfuncties in de wetskringen van getal, ruimte en beweging, maar hun qualificeerende functie is in deze wetskringen niet te vinden. Het is veeleer het subjectief levens-instinct der dieren, dat ze vormt tot objecten van het dierlijk leven.

Zij zijn gequalificeerd door een individueele, de dingstructuur uitdrukkende, dierlijk-psychische objectsfunctie, die voor haar actualiseering afhankelijk blijft van de dierlijke subjectiviteit.

De innerlijke onhoudbaarheid van de onderscheiding tusschen zin en werkelijkheid blijkt nergens op meer afdoende wijze dan in de dingen van objectief gequalificeerde structuur.

Wie hun werkelijkheid theoretisch zou willen afsluiten in de vòòr-biotische wetskringen, zou een theoretische abstractie overhouden, waarin het eigenlijke natuurding zich niet meer structureel zou uitdrukken. Met name bij de objectieve ding-structuren blijkt de innerlijke onwaarheid van de onderscheiding van creatuurlijke werkelijkheid en zin. De werkelijkheid der objectieve natuur-dingen - en a fortiori, gelijk zal blijken, die der objectieve zgn. cultuurdingen - ligt als ding-werkelijkheid juist in hun tijdelijken *zin* en wie van hun interne zin-structuur theoretisch abstraheert, houdt niet de objectieve ding-werkelijkheid over, maar een willekeurige constructie. De bedoelde objectieve natuur-dingen zijn met de subjectieve dierlijke wezens welke ze vormden, in een individueel levens-verband vereenigd, en ook wanneer zij uit dit levensverband worden losgemaakt, blijven zij als objectief-dierlijke vormsels gequalificeerd.

Ook voor de vakwetenschap is het inzicht in dezen stand van zaken noodzakelijk, teneinde rekenschap te kunnen geven van merkwaardige verschijnselen op dit gebied.

Zoo is bekend, dat het protoplasma der rhizopoden vaste vorm-

sels produceert, welke uit mineraalstof, in 't bijzonder kiezelzuren (zoo bij de straaldiertjes en de diatomeeën) en calciumcarbonaat (zoo bij de foraminiferen en kalkalgen) bestaan. De zoo gevormde kiezeltralies, - buizen, en -stralen, resp. de zoo gevormde kalkschalen, - tralies en stekels vertoonen van type tot type bijzondere gestalten, die niets van doen hebben met de physisch-chemisch gequalificeerde kristalvormen van kiezelzuur en calciumcarbonaat.

WOLTERECK merkt op, dat wanneer de Si O_2-vormsels der radiolarien uit Si O_2-kristallen samengesteld waren, men deze dierlijk gequalificeerde producten als aggegraatvormen zou kunnen opvatten, welker gecompliceerde vormwetmatigheid op de kristalliseeringswetten der kiezelzuren zou berusten. In werkelijkheid echter produceeren de plasmas der straaldiertjes duizenden van specifieke kiezelgestalten, die alle van de vormwetten van het mineraal kiezelzuuranhydriet afwijken.[1)]

Hier zijn mede typisch *mathematische structuurfuncties* dezer vormsels in het geding.

En ook de werkelijkheid *dezer natuurdingen* laat zich niet in den biotischen, resp. psychischen wetskring afsluiten.

Ook zij hebben in verband met het subjectief menschelijk bestaan gesloten structureele objectsfuncties in alle normatieve wetskringen, welke objectsfuncties door subjectieve menschelijke activiteit *ont-sloten* en *geactualiseerd* kunnen worden.

De werkelijkheid als voortdurende ver-werkelijking.

Want de dingwerkelijkheid is inderdaad een door en door *dynamische*, zij is een voortdurende *ver-werkelijking in de transcendentale tijdsrichting*.

De innerlijke onrust van den zin als zijnswijze aller creatuurlijke werkelijkheid is haar inhaerent en wie in haar een *rustpunt* meent te vinden, zoekt houvast in een ‘fata morgana’, nl. in een vermeende ding-realiteit, welke de zijnswijze van den steeds boven zich uitwijzenden *zin* ontbeert. Inderdaad niets is er in de tijdelijke

1) WOLTERECK *Grundzüge einer allgemeinen Biologie* (1932) S. 118/9.

werkelijkheid, waar het hart in kan rusten, wijl die werkelijkheid niet in zich rust.

§ 2 - De objectieve ding-structuur van het sculpturale kunstwerk.

Reeds bij het onderzoek van de objectieve natuur-dingen, welke wij hierboven naar hun interne structuurfuncties analyseerden, openen zich aan onzen theoretischen blik onafsluitbare vervlechtingssamenhangen in en tusschen de dingen. Men lette slechts op de heterogene bestanddeelen, waaruit de innerlijke eenheid der objectief-dierlijk gequalificeerde ding-structuur somtijds is opgebouwd. In deze bestanddeelen zelve kunnen tallooze dingen van andere innerlijke structuur fungeeren. De bever-bouwwerken, de mierennesten, de bijen-raten zijn zelve het objectief product van den arbeid in een subjectief dierlijk samenlevingsverband, dat door een groepsinstinct is georganiseerd tot een reeële eenheid in de veelheid van individueele dieren.

Deze structuurvervlechtingen tusschen de dingen onderling, die wij eerst later onder het gezichtspunt der *enkapsis* aan een meer omvattend en grondleggend onderzoek onderwerpen, worden steeds gecompliceerder, naar mate wij van de typen der natuurlijke ding-structuren overgaan naar die der *normatief gequalificeerde*.

In het tegenwoordig verband, waarin wij over de subject-objectrelatie in de dingstructuur der werkelijkheid handelen, vragen *de door een normatieve objectsfunctie gequalificeerde dingen* onze aandacht, en kunnen wij de enkaptische structuren nog slechts voorloopig onder oogen zien, voorzoover de gang van ons onderzoek dit noodzakelijk maakt.

Wij kiezen als eerste voorbeeld van zulk een normatief gequalificeerd objectief ding een kunstwerk van sculpturaal stamtype, zeg den ‘Hermes met den Dionysusknaap’ van PRAXITELES.

Hebben alle kunstwerken inderdaad een objectieve dingstructuur en zoo niet, kunnen wij dan nog van een radicaal-type ‘kunstwerk’ blijven spreken?

Dat niet alle kunstwerken de structuur van objectieve dingen vertoonen, blijkt duidelijk uit een vergelijking tusschen beeldende typen als schilderijen, beeldbouwwerken, houtsnijwerken, architecturen eenerzijds, en werken van toonkunst, dichtkunst, dramatiek etc. etc. anderzijds.

Kunstwerken van de laatste typen missen als zoodanig het constante actueel bestaan, dat aan de dingen in engeren zin eigen is. Zij kunnen slechts in de structuur van partituren, boeken etc. constant worden geobjectiveerd, doch deze laatste objectieve dingen zijn *als zoodanig*, gelijk wij later zullen zien, slechts *symbolisch* gequalificeerd, zij kunnen de aesthetische structuur van het kunstwerk slechts *objectief beteekenen*, maar niet *actualiseeren*.

Vandaar dat kunstwerken van deze typen steeds aangewezen zijn op een subjectieve actualiseering, *waarbij de objectieve constantheid wordt gemist, welke aan de werken der beeldende kunst essentieel is*.

Vandaar ook, dat alleen de kunstwerken van de eerste typen een aparte *uitvoerende kunst* in het leven roepen, waarin de aesthetische objectiveering en actualiseering steeds onmiddellijk met de herscheppende individueele conceptie van den uitvoerenden kunstenaar verweven blijft, welke conceptie als zoodanig zelve zich niet in constanten vorm actualiseert.

Voorzoover men van een radicaaltype en een rijk van kunstwerken blijft spreken, zou men dus eigenlijk, wanneer men alleen rijken van *dingen* aanvaardt, alle kunstwerken buiten die der beeldende kunst, moeten uitsluiten.

Wanneer men echter het begrip *rijk* uitbreidt tot alle *individualiteitsstructuren* van eenzelfde radicaaltype, dus ook tot dezulke, die niet als *ding*-structuren in engeren zin kunnen gelden, dan is er niets tegen, *alle* kunstwerken, ook die welke slechts in symbolisch gequalificeerde structuur constant zijn te objectiveeren, tot hetzelfde *rijk* te rekenen, gelijk wij in § 3 ook aanvankelijk gedaan hebben.

En voor dit laatste is inderdaad veel te zeggen, daar het radicaal-type toch eigenlijk niets meer omvat dan een eerste typisch-structureele groepeering der totaliteits*functies* in haar nog bloot *modale* begrenzing.

En dat in dit opzicht alle kunstwerken eenzelfde radicaal-type vertoonen, zullen wij nog zien.

Het *kunstwerk qua talis* is maar niet een logisch algemeenbegrip, resultaat van een willekeurige abstractie-methode, maar het is inderdaad een radicaal-type van strict apriorisch karakter, dat structureel vast is verankerd in den plastischen horizon der werkelijkheid en evenzeer constante stam-typen omsluit.

Analyse van de interne structuurfuncties van den Hermes van Praxiteles.

Wanneer wij nu het sculpturale kunstwerk den Hermes van PRAXITELES naar de functies zijner interne ding-structuur gaan analyseeren, schijnt op het eerste gezicht de geheele modale fundeeringsverhouding, welke wij in de theorie der wetskringen onderzochten, verbroken.

Wij kunnen het marmerbeeld naar zijn laatste modale subjectsfunctie in den theoretischen blik vatten en het is niet twijfelachtig, dat deze subjectsfunctie een physisch-chemische zin-modaliteit bezit. Dat naar zijn radicaal-type dit kunstwerk eerst objectief-aesthetisch is gequalificeerd, kan evenmin een oogenblik in twijfel worden getrokken.

En wij kunnen ons ook onmiddellijk overtuigen, dat de physisch-chemische subjectsfunctie van het ding onmogelijk de uitdrukking zou kunnen zijn van de interne structuur van het objectieve kunstwerk als ding, wanneer zij niet zelve een interne, op de aesthetische objectsfunctie anticipeerende, individualiteits-structuur vertoonde.

Maar reeds de omstandigheid, dat het door de kunstenaarshand gevormde marmer geen actueele functie in den *biotischen wetskring* schijnt te hebben, maakt de geheele fundeeringsverhouding, waarin de objectief aesthetische (als zoodanig qualificeerende)

structuur-functie volgens de theorie der wetskringen moet gevoegd zijn, in hooge mate problematisch.

Het is duidelijk, dat alle na-physische structuurfuncties van het marmerbeeld *objectief* karakter moeten bezitten en als zoodanig in onverbrekelijken zin-samenhang staan met de desbetreffende subjectsfuncties der menschelijke tijdelijke existentie.

En deze objectieve structuurfuncties zijn in het kunstwerk ook zonder moeite te analyseeren vanaf den psychischen wetskring. Maar juist de biotische wetskring schijnt hier het struikelblok te worden.

De kunstenaar heeft *an-organisch materiaal* voor zijn arbeid gekozen, en op het eerste gezicht schijnt een *biotische objectsfunctie* van het marmerbeeld niet aanwijsbaar. Wij hebben hier dus schijnbaar een ding-structuur voor ons, die een, volgens de theorie der wetskringen essentieele, modale zin-zijde der werkelijkheid geheel mist.

Is het inderdaad zoo? In het ten voorbeeld gekozen kunstwerk is de zinnelijke zijde van de aesthetische visie van het levende menschenlichaam zelve objectief afgebeeld in de individueele structuur van het kunstwerk. Dit is ongetwijfeld op zich zelve ten aanzien van het geheele radicaal-type der aesthetisch gequalificeerde objectieve ding-structuren een toevalligheid. Wij hadden immers evengoed als voorbeeld kunnen kiezen een architectonisch kunstwerk, dat uitsluitend door de harmonie van de lijn, de harmonie van de vlakverdeeling enz. wordt beheerscht.

De gecompliceerde afbeeldingsrelatie in de objectief-zinnelijke zijde van het sculpturale kunstwerk.

Toch willen wij een oogenblik de bedoelde bijzonderheid van het marmerbeeld nader in het oog vatten. Want zij bevat de belangwekkende structuur-verhouding der afbeeldingsrelatie binnen het objectief zinnelijk waarnemingsbeeld in zich, waarop wij reeds bij de analyse van de *modale* subject-objectrelatie stuitten. En het is niet onmogelijk, dat wij van uit de bijzonderheid van dit geval, toch

een dieper inzicht verkrijgen in den innerlijken samenhang tusschen de functioneele zijden van de totaal-structuur van het kunstwerk. Laten wij aannemen, dat de kunstenaar een levend model voor zijn Hermes gebruikt heeft, waarbij wij dan verder van een eventueel gebruikt geboetseerd model kunnen afzien. Het objectief zinnelijk waarnemingsbeeld in het marmerbeeld is natuurlijk in geen geval een eenvoudige copie van het objectief zinnelijk waarnemingsbeeld in het levend model. Want het menschelijk lichaam, hoezeer het een individueele aesthetische zin-zijde heeft, is toch niet aesthetisch *gequalificeerd*, het is niet zelve in den eigenlijken zin des woords een *kunstwerk*, dat een *aesthetische bestemmingsfunctie* heeft.

De kunstenaar heeft in zijn subjectieve aesthetische conceptie veeleer ook de zinnelijke gestalte van zijn kunstwerk visueel voor zich als product zijner aesthetische fantasie. En daarbij gaat het in wezen om de *individueele, aesthetisch gequalificeerde totaal-structuur* zijner conceptie, welke zich ook in de visueele zinnelijke gestalte van het kunstwerk moet uitdrukken.

Het criticistisch idealisme van de richting WINDELBAND-RICKERT maakt zich van dezen essentieelen stand van zaken af, wanneer het in het kunstwerk slechts ziet een individueele verzinnelijking in de (natuur-)werkelijkheid van een abstracte ‘aesthetische idee’ of ‘aesthetische waarde’. De *qualificeerende individualiteit* van het kunstwerk is juist van *aesthetische* zin-geaardheid. Wanneer de aesthetische conceptie niet *als zoodanig* van onvergelijkbare individualiteit ware, dan zou de individualiteit van het kunstwerk eigenlijk op rekening moeten worden gesteld van een ‘zinnelijke materie’. De ‘aesthetische idee’ zelve is volgens deze opvatting immers ‘individualiteitsloos’!

Wij houden dus vast, dat het eigenlijk *zinnelijk* oer-beeld van het kunstwerk niet de *zinnelijke gestalte van het levend model* is en dat dus in de individueele afbeeldingsrelatie de zinnelijke zijde van het marmerbeeld rechtstreeks op de visueele harmonieuze zinnelijke gestalte in de productieve fantasie van den kunstenaar is betrokken.

Dan heeft dus ook de zinnelijke gestalte van den 'Hermes' geen *originaire* zinnelijke objectiviteit[1)], maar slechts de objectiviteit van het structureel aesthetisch *gequalificeerde afbeeldsel*. Het inzicht in dezen stand van zaken is van wezenlijk belang om de structureele subject-objectrelatie te verstaan, waarin het kunstwerk is gevoegd.

Want de bedoelde relatie blijkt reeds aanstonds principieel verschillend van een bloot *natuurlijke* (b.v. betreffende het omgekeerde afbeeldsel van een ding op het netvlies van het oog).

De structureel-aesthetische objectszijde van het natuur-ding (in zijn individueele schoonheid of leelijkheid) is niet noodwendig betrokken op de individueele productieve fantasie van het waarnemend subject.

Zij heeft geen innerlijk aesthetisch gequalificeerde structuur, doch blijft de structuur van het *natuur-ding* uitdrukken.

Daarom is de 'natuurlijke' schoonheid of leelijkheid van dit ding *als zoodanig* niet op de productieve kunstenaarsfantasie betrokken, doch op de algemeen menschelijke, ontvankelijke, subjectief-aesthetische aanschouwing. Wij kunnen wel zeggen, dat deze subjectieve aanschouwing de objectieve schoonheid, welke 'in gesloten functie' in de werkelijkheid van het ding aanwezig is, *ontsluit*. Maar een productieve objectieve *vorming* der ding-werkelijkheid vanuit de scheppende kunstenaarsfantasie vindt hier niet plaats.

In den 'Hermes van PRAXITELES' daarentegen hebben wij inderdaad een productief aesthetisch gevormde ding-werkelijkheid voor ons, die als *objectieve* structuur naar haar zinnelijke gestalte inderdaad het af-beeldsel is van de originaire visueel-zinnelijke gestalte in de productieve kunstenaarsfantasie.

Productieve en re-productieve aesthetische fantasie bij de schepping, resp. het verstaan van het kunstwerk.

En om de objectieve werkelijkheid van dit kunstwerk te kunnen

1) Vgl. hierover Bk. II, blz. 306 vlg.

vatten, moet de beschouwer het in zijn structureele objectieve verwerkelijking van de subjectief-aesthetische conceptie van den kunstenaar zien. Hij moet inderdaad over reproductieve aesthetische fantasie beschikken, waartoe zijn natuurlijke aesthetische blik een *ontsluiting*, een *zin-verdieping* behoeft.

Bezit hij de reproductieve aesthetische fantasie niet, dan zal hij inderdaad de objectief-aesthetische structuur van het kunstwerk voor een copie van het 'levend model' aanzien en het dus hoogstens naar den maatstaf van de gelijkenis der *natuur*-schoonheid aesthetisch beschouwen. Daarbij ontgaat hem inderdaad de objectieve *werkelijkheid* van het *kunstwerk*, want hij ervaart de ware individueele zin-structuur ervan niet.

Het is dus niet zoo, dat hij wel het werkelijk ding ervaart, nl. als een individueel stuk natuur-werkelijkheid, maar alleen 'de aesthetische idee' niet vat, welke erin is verzinnelijkt. Want het werkelijk ding *is* hier het *kunstwerk* zelve. Een natuurding is als zoodanig in zijn structuur niet gegeven. Geabstraheerd van zijn onvergelijkelijke aesthetisch gequalificeerde structuur bestaat het beeld niet werkelijk. De bedoelde beschouwer ziet eenvoudig het werkelijk kunstwerk voor de copie van een mooi natuurding aan en heeft dus een *onware*, een *valsche* ervaring van zijn werkelijkheid.

Immers ook de zinnelijke gestalte van het objectief waarnemingsbeeld in het kunstwerk is niet het afbeeldsel van het originaire waarnemingsbeeld in een natuur-ding. Zij is in waarheid niet de uitdrukking van een *natuurlijke* ding-structuur.

Het bloot intentioneel karakter van het fantasieobject.

Op nog een punt heb ik in dit verband te wijzen. Bij de analyse van de modale subject-objectrelatie merkte ik op, dat de modale subjectsfunctie zich niet binnen denzelfden wetskring kan objectiveeren.[1)]

Als dit juist is, hoe kan dan de subjectief-aesthetische conceptie

1) Zie Boek II, Dl. I blz. 306.

in het kunstwerk tot aesthetische objectiveering komen? De beantwoording van deze vraag vereischt een nadere beschouwing van de productieve aesthetische fantasie, die, gelijk wij in een vroeger verband zagen[1)], in het productief *fantasiegevoel* op typische wijze is gefundeerd. In het productieve fantasiegevoel zijn wij, naar onze psychische subjectsfunctie, inderdaad *productief-objectiveerend* werkzaam. In het geproduceerde visueele fantasiebeeld vertoont zich een eigenaardige subject-objectrelatie, die wij in de theorie der wetskringen nog niet nader konden onderzoeken, wijl ze slechts uit de intentioneele ding-structuur is te verstaan.

Het zinnelijk fantasiebeeld is niet actueel op de vóór-psychische subjectsfuncties van een werkelijk bestaand ding betrokken; het is veeleer de objectief zinnelijke zijde van het product onzer inbeelding, welke laatste in de aesthetisch gequalificeerde kunstenaarsconceptie een nog *bloot-intentioneele* objectieve gestalte *ontwerpt*.

In de productieve fantasie stuiten wij dus inderdaad op het bloot *intentioneele object*[2)], dat op zich zelve nog geen, of althans geen andere dan *slechts-intentioneele*, betrekking tot de concrete, in dingstructuur gegeven, objectszijde der tijdelijke werkelijkheid heeft.

Dit intentioneele object blijft intusschen aan den tijdshorizon, den modalen horizon en den plastischen horizon van ervaring en werkelijkheid gebonden.

De gefantaseerde objectieve ding-structuur is juist door haar gebondenheid aan den transcendentalen ervaringshorizon een *mogelijke* structuur, die zich in haar bloot *intentioneele* objectiviteit laat af-beelden in een werkelijk ding, *welk laatste in een voor zijn werkelijkheid essentieele af-beeldingsrelatie tot de gefantaseerde ding-structuur staat*.

Modaal beschouwd, is er dus geen sprake van een aesthetische objectiveering van de aesthetische subjectiviteit van den kunstenaar. De aesthetische objectsfunctie van het kunstwerk is slechts

1) Zie Bk. II, Dl. I, blz. 354 vlg.
2) Vgl. hierover Bk. II, Dl. I, blz. 319 vlg.

het aesthetisch afbeeldsel van een bloot intentioneel aesthetisch object der kunstenaarsfantasie in de objectief-aesthetisch gequalificeerde structuur van een werkelijk ding.

> O p m e r k i n g . Ik geef toe, dat ik bij de zorg, hier scherp te onderscheiden, niet onmiddellijk een ieder toesprekende volzinnen bouw. Ziet men goed toe, dan schuilt de moeilijkheid om deze uitdrukkingswijze te verstaan, echter uitsluitend in een gebrek aan scholing van het *inzicht* in de standen van zaken, welke de wijsbegeerte der wetsidee theoretisch wil open-leggen. Want de begrippen zijn naar hun zin juist scherp omlijnd, maar zonder het inzicht in de theoretische standen van zaken, welke zij omvatten, kan men ze inderdaad zich niet eigen maken.

Beproeven wij nu met het thans verworven inzicht dieper door te dringen in den samenhang der structureele functies, welke het kunstwerk in de tijdelijke werkelijkheid heeft. In de eerste plaats moeten wij dan opmerken, dat in de conceptie van het kunstwerk van PRAXITELES ongetwijfeld ook de levensfunctie van den 'Hermes' objectief is *geintendeerd*. De kunstenaar had de productieve visie van een levend vergoddelijkt menschelijk lichaam in de aesthetisch gequalificeerde structuur van de kunstconceptie. De organische levensfunctie van den Hermes is dus ongetwijfeld in zijn productieve fantasie implicite *vermeend*.

En deze aesthetische *intentie* is nu door hem in de werkelijkheid tot uitdrukking gebracht in de objectieve ding-structuur van het marmerbeeld.

Het beeld *leeft* uiteraard niet *subjectief*, gelijk het levend model, doch in zijn aesthetische structuur is de geintendeerde levensfunctie tot *objectieve afbeelding* of *uit-beelding* gekomen. E n d e z e o b j e c t i e v e u i t b e e l d i n g b e h o o r t t o t d e w e r k e l i j k h e i d v a n d e n m a r m e r e n H e r m e s . D e k u n s t e n a a r m o e t o o k d e a n a t o m i s c h e s t r u c t u u r v a n h e t l i c h a a m g e s c h o u w d h e b b e n , m a a r i n h a a r i n d i v i d u e e l e o n t s l o t e n h e i d d o o r d e a e s t h e t i s c h e p r o d u c t i e v e f a n t a s i e .

Dit is nu ongetwijfeld een structureele bijzonderheid van den 'Hermes' als kunstwerk, die aan andere kunstwerken niet eigen behoeft te zijn.

Zij is echter van essentieel belang voor het vatten van de interne structuur van dit bijzondere kunstwerk.

De typische fundeeringsfunctie van het sculpturale kunstwerk en het probleem van haar modale bepaaldheid.

Want naar het structuurprincipe blijkt de *leiding* toe te komen aan een *typische aesthetische objectsfunctie* van intern-structureel karakter, nl. het *kunst-uitbeeldsel van een intentioneele (ingebeelde) aesthetisch-gequalificeerde Hermes-gestalte*.

En in die typische leidende structuurfunctie blijkt de uitbeelding der levensfunctie van het uitgebeelde lichaam *essentieel*.

Ongetwijfeld had de kunstenaar ook de aesthetische visie van een *dood* lichaam kunnen uitbeelden. Maar het kunstwerk zou dan een geheel ander zijn geworden. Wanneer men bedenkt, welk een wonderbare techniek PRAXITELES toepaste, om deze levensuitbeelding in het marmer door te voeren in de onnavolgbare houding van het hoofd, de droomend-peinzende uitdrukking van het gelaat, in den teeder-warmen, door inwrijving met was verkregen, toon van het lichaam en de toepassing van een verfijnde beschilderingstechniek op haren en oogen, in de gracieuze houding van den linkerarm, die den Dionysusknaap draagt, terwijl de rechterarm (in het bewaard gebleven beeld nog slechts fragment) spelend aan het kind een druiventros voorhoudt, dan zal men onmiddellijk de essentialiteit van dit moment in het kunstwerk erkennen.

Schenken wij nu nader aandacht aan onze omschrijving van de leidende structuurfunctie van den Hermes, dan treft ons onmiddellijk, dat zich in haar het structureel onlosmakelijk verband met een typische fundeerings- of substraatfunctie uitdrukt. De structureele individualiteit van de leidende functie blijkt nl. geen *originaire* te zijn, maar haar uiteindelijke typische fundeering in een (naar haar zin-modaliteit) *vroegere* functie te vinden, op de wijze, waarop wij dit in 't algemeen in het eerste deel van het tweede Boek (Hoofdst. VI § 3) hebben uiteengezet.

Dit is een eigenaardigheid van het structuurprincipe, dat wij in de vroeger onderzochte individualiteits-structuren der natuurdingen niet hebben aangetroffen.

Want hier was de 'leidende functie' steeds van *originaire*, alle *vroegere* functies waren daarentegen van *anticipeerende* en alle *latere* van *gefundeerde zin-individualiteit*.

Bij de door een normatieve objectsfunctie gequalificeerde dingen treffen wij daarentegen voor het eerst een bestemmingsfunctie aan, welker structureele zin-individualiteit blijkbaar op die van een vroegere structuurfunctie appelleert.

Het structuurprincipe blijkt hier niet van uit de leidende functie alleen, doch slechts vanuit een onverbrekelijken samenhang tusschen deze en een typische fundeeringsfunctie theoretisch te benaderen.

Maar welke zin-modaliteit heeft dan deze laatste structuurfunctie? In welken wetskring is zij besloten?

Wij raken hier een uiterst moeilijk, maar voor onze verdere onderzoekingen tevens uiterst gewichtig punt.

Wanneer wij aan het Aristotelisch vorm-materieschema denken, dan zouden wij geneigd zijn, de typische fundeeringsfunctie van het kunstwerk in het gebruikte marmer-materiaal te gaan zoeken.

Nu is het echter zeker, dat dit materiaal zelve reeds een *natuurlijke* individualiteits-structuur bezit en dus op geenerlei wijze bloot modaal-functioneel is te vatten.

Waarom de typische fundeeringsfunctie van het kunstwerk niet in de natuurlijke bestemmingsfunctie van het marmer kan schuilen.

De interne individualiteits-structuur van het nog onbewerkte marmer is zonder mogelijke tegenspraak door de typische physisch-chemische structuurfunctie, als de 'leidende', gequalificeerd, en in deze structuur-functie treffen wij een ongetwijfeld *originaire* (niet typisch in vroegere wetskringen gefundeerde) zin-individualiteit aan.

Is in deze leidende functie van het natuurding 'marmer' nu

inderdaad de typische fundeeringsfunctie van den ‘Hermes van PRAXITELES’ te vinden?

Men kan tegen de bevestigende beantwoording van deze vraag een schijnbaar sterk argument aanvoeren. Bij de behandeling van het individualiteitsprobleem binnen het kader van de algemeene theorie der wetskringen vonden wij immers, dat de subjectieve aesthetische conceptie met haar nog bloot intentioneele objectiviteit steeds in het typisch productieve fantasiegevoel originair is gefundeerd.

Vloeit daaruit niet vanzelve voort, dat het objectieve, verwerkelijkte kunstwerk in denzelfden wetskring, t.w. den door den gevoelszin modaal afgegrensden, zijn typisch-objectieve fundeering moet vinden?

Is m.a.w. de zinnelijke objectieve fantasie-gestalte niet veeleer de typische substraatfunctie van den ‘Hermes’ dan de vóór-zinnelijke physisch-chemische structuur-functie van dit ding?

Intusschen wordt in deze redeneering een essentieel punt over het hoofd gezien. Want vergeet men zoo niet, dat de objectief-zinnelijke fantasiegestalte, als structuurfunctie van het kunstwerk den Hermes van PRAXITELES, zelve niet meer een bloot *intentioneele* is, gelijk in de subjectieve kunstenaarsconceptie, maar veeleer een op individueele wijze *in het materiaal uitgebeelde* en daardoor *verwerkelijkte?* Appelleert zij m.a.w. niet zelve op de originaire zin-individualiteit der physisch-chemische functie van het marmer?

Maar anderzijds kan toch de interne leidende functie van het natuurproduct als zoodanig onmogelijk de typische originaire substraatfunctie zijn van den marmeren Hermes.

Want het nog ongevormde marmer heeft als *natuur*-product nog niets in zich, wat inderdaad tot typisch originaire fundeering van de individualiteit van dit kunstwerk zou kunnen dienen.

Het is inderdaad voor de aesthetische uitbeelding een volledig *δυνάμει ὄν* dat iedere mogelijke aesthetische gestalte kan aannemen, ja waaruit als zoodanig evengoed een voorwerp kan worden gevormd, dat in 't geheel niet de innerlijke structuur van een kunstwerk vertoont.

Niet als de leidende structuurfunctie van een natuurding, doch slechts als interne structuurfunctie van dit bepaalde sculpturale kunstwerk kan m.a.w. de physisch-chemische zijde van het marmerbeeld in aanmerking komen.

Maar als zoodanig is ze ongetwijfeld niet, gelijk ik vroeger aannam, de *typische originaire fundeeringsfunctie* van het marmerbeeld, wijl de *individualiteit* van het kunstwerk op geenerlei wijze in den physischen wetskring haar originaire fundeering kan vinden.

Als bestemmingsfunctie van het *natuur*ding marmer, moge de physisch-chemische functie een *originaire* zin-individualiteit bezitten, maar als interne structuurfunctie van het kunstwerk heeft ze slechts een *anticipeerende*.

Ook de zinnelijke structuur-functie van den Hermes heeft geen originaire individualiteit.

Het marmerbeeld blijft als zoodanig het objectieve *uitbeeldsel* van een aesthetisch gequalificeerd intentioneel fantasie-object, dat zelve, gelijk wij zagen, typisch *zinnelijk* is gefundeerd.

Daarom schijnt inderdaad slechts de *objectief-zinnelijke gestalte* van het marmerbeeld als typisch fundeerende structuurfunctie in aanmerking te komen. Intusschen ook hiermede is bij nader toezien de ware stand van zaken niet getroffen.

Want eenerzijds is de objectiviteit dezer zinnelijke gestalte, gelijk wij gezien hebben, geen *originaire*, maar een *afgebeelde*. En anderzijds is de uitbeeldende werkzaamheid zelve een *originaire vrije vorming* door den kunstenaar, welke als zoodanig boven de niet-normatieve zinnelijkheid uitwijst.

Zou inderdaad de individualiteit van het kunstwerk haar toereikende typische fundeering in de objectief-zinnelijke gestalte van het marmerbeeld vinden, dan zou deze zinnelijke gestalte zelve in de natuur *gegeven* moeten zijn, wat, gelijk wij uitvoerig betoogd hebben, geenszins het geval is.

Zij is niet een *natuurlijke* gestalte van het marmer, maar een

product van een beheerschenden vormingsarbeid, zij is zelve in hare typische individualiteit niet *originair*, maar *anticipeerend*.

De typisch historische fundeeringsfunctie van het sculpturale kunstwerk in verband met het stijlmoment als differentieeringsfactor van het stamtype.

En zoo komen wij tot het besluit, dat de wezenlijke typische fundeeringsfunctie van het kunstwerk slechts in dien wetskring is te vinden, welke door den modalen zin der vrije *beheerschende vorming* is gequalificeerd. En, gelijk wij in het tweede Boek omstandig hebben aangetoond, is deze wetskring geen andere dan de *historische*.

Niet in de physisch-chemische, noch in de objectief-psychische, maar eerst in de *objectief-historische* structuur-functie van het marmerbeeld blijkt de individualiteit van dit sculpturale kunstwerk toereikend gefundeerd: de *objectief-technische*, door de kunstenaarshand aan het marmer-materiaal gegeven, *uitbeeldende vorm* is in waarheid het typisch zin-substraat van zijn aesthetische individualiteit.

Dit resultaat onzer analyse moge nog een oogenblik vreemd schijnen, maar het valt niet te ontkennen, dat het inderdaad van essentieele standen van zaken met betrekking tot het kunstwerk rekenschap geeft.

Want de geheele nadere interne differentieering van het engere stamtype 'sculpturaal figuur-kunstwerk' is afhankelijk van het *stijl*-moment en wij weten uit de algemeene theorie der wetskringen, dat het stijl-moment een *typische* (reeds met individualiteit belaste) *historische* analogie is in den modalen zin van den aesthetischen wetskring.

M.a.w. ook dit moment wijst typisch van den aesthetischen naar den historischen wetskring terug en het stijl-moment is alleen essentieel voor de aesthetische zin-individualiteit van de *kunst* en ontbreekt uiteraard aan de *natuur*-schoonheid.

Voorts zal moeten worden erkend, dat ook in de naieve ervaring de technische vorm als de *typische drager van de geheele aestheti-*

sche structuur van het vrije kunstwerk[1] op den voorgrond treedt, ook al is hier uiteraard weer geen sprake van een theoretische analyse van deze fundeeringsfunctie.

Technische vorm en *aesthetisch gehalte* zijn de beide aspecten, welke in de ervaring van ieder kunstwerk dit laatste als zoodanig karakteriseeren, en welker innerlijke eenheid een eisch van ieder goed en gerijpt kunstwerk is.

Nogmaals het radicaal-type van het kunstwerk.

Is nu een typisch historische fundeering alleen aan het sculpturale stamtype van het kunstwerk eigen, of behoort zij inderdaad tot het radicaal-type van het geheele rijk der kunstwerken?

Ongetwijfeld moet het laatste worden aangenomen. Ook de werken der eigenlijke toonkunst rusten naar hun interne individualiteits-structuur niet op een *originair-typisch* physisch of zinnetijk natuur-substraat, maar op het objectief product van een *vrije beheerschende rythmische vorming* der klanken als vormende klank-ver-zinnelijking van een aesthetische conceptie der productieve kunstenaarsfantasie.

In dit opzicht hebben inderdaad alle stamtypen van het kunstwerk hetzelfde *radicaal-type*. Zij alle zijn typisch historisch gefundeerd en zijn door een al of niet constant-actueele aesthetische objectsfunctie als leidende structuurfunctie gequalificeerd.

De vervlechting van natuurlijke en aesthetisch gequalificeerde structuur in het sculpturale kunstwerk als enkaptische binding der eerste.

Thans vraagt echter nog een punt onze aandacht, dat juist voor het *beeldende kunstwerk* van essentieel gewicht is, wijl het kunstwerk van dit omvattend stam-type[2], gelijk wij gezien hebben, inderdaad een *objectieve dingstructuur* vertoont.

Ofschoon wij bij de analyse van de interne zinfuncties van den

1) D.i. het kunstwerk in *vrije, niet enkaptisch gebonden structuur*. Daarover hieronder nader!
2) Naar de antieke indeeling primair gedifferentieerd in architectonisch, plastisch en schilderkunstwerk.

Hermes van PRAXITELES tot het besluit zijn gekomen, dat de natuurlijke individualiteits-structuur van het marmer geen *constitutieve rol* in het kunstwerk kan spelen, rijst toch de vraag, of de structuur van dit laatste inderdaad de interne structuur van het natuurmateriaal eenvoudig kan *opheffen* of *uitschakelen?*

Ook het in de uitbeeldende werkzaamheid van den kunstenaar individueel *gevormde* marmer blijft toch *marmer*, zoo zal men zeggen, en de eigenlijke leidende interne constitutie-factor van dit laatste is toch van typisch physisch-chemische geaardheid!

Moeten wij dus eigenlijk niet twee dingstructuren scherp onderscheiden, die van het natuur-product marmer en die van het kunstwerk den marmeren Hermes, die in het beeld zelve op innige wijze met elkander vervlochten zijn, en kan de verhouding tusschen deze twee individualiteits-structuren dan niet zoo worden gekarakteriseerd, dat het natuur-product als geheel genomen tot typisch dingsubstraat dient voor het marmerbeeld als kunstwerk?

Als de ware stand van zaken inderdaad zóó is, blijft uiteraard onze analyse van de beide radicaal-functies der interne individualiteits-structuur van den Hermes juist, maar behoeft zij een nadere aanvulling in de uiteenzetting van het innig verband, dat deze structuur zelve aanwijst met een andere ding-structuur, welke er aan ten grondslag ligt.

Het is goed, dat wij dit nieuwe probleem grondig onderzoeken. Want eigenlijk bleef het toch onopgelost achter onze vroegere structuur-analyse schuilen.

Tegen ons betoog, dat in het *natuur*-product marmer naar zijn intern leidende structuurfunctie de individualiteit van het sculpturale kunstwerk niet typisch kan zijn gefundeerd, valt o.i. niets in te brengen.

Onze analyse van den objectieven cultuur-vorm als typische fundeeringsfunctie voor de aesthetische individualiteit van den Hermes kan o.i. evenmin met steekhoudende argumenten worden bestreden.

Maar met dit alles is tenslotte het argument niet ontzenuwd, dat het objectieve marmer-vormsel noodwendig de natuurlijke

individualiteits-structuur van het marmer als natuur-product vóóronderstelt en dat dus voor de realiteit van het marmerbeeld als geheel genomen, een nauw verband tusschen natuur-ding en kunstwerk essentieel blijft.

Homogeen aggregaat en niet-homogene individueele totaliteit.

Hoe hebben wij dan deze verhouding te zien? Naar zijn natuurlijke individualiteits-structuur is het marmer een korrelig kristallijnen aggregaat van kalkspaatkristallen, en hangt zijn objectief zinnelijke gestalte, zijn kleur etc. af van de bijzondere materiaalsoort.

Nu is het kunstwerk ongetwijfeld *geen aggregaat*, dat als zoodanig zonder bezwaar in innerlijk homogene deelen kan worden gesplitst, maar een onverbrekelijk *niet-homogeen geheel*, welks *deelen* niet gelijkwaardige stukjes marmer zijn, maar zelve door de innerlijke structuurwet van het kunstwerk bepaald worden en slechts in de individueele totaliteit als zoodanig kunnen fungeeren.

De natuurlijke aggregaattoestand van het marmer wordt onder bepaalde geologische voorwaarden (contactmetamorphose bv.) bepaald door de kristalliseeringswetten van het calciumcarbonaat ($CaCO_3$); het aggregaat is een homogeen geheel, waarin de atomen in bepaalde richtingen tot een stabiel traliewerk geordend zijn en elkander door nog vrijwel onbekende electromagnetische krachten in den evenwichtstoestand der vaste materie houden.

In de structuur van het kunstwerk daarentegen fungeert het marmer niet als homogeen aggregaat, doch veeleer als aesthetisch gequalificeerd technisch vormsel, welks deelen niet homogeen zijn, maar elk hun bijzondere uitbeeldende functie in de totaal-compositie hebben. Het komt voor den kunstenaar slechts als *uitdrukkingsmateriaal* in aanmerking.

De natuurlijke physisch-chemische werkingen in het marmer mogen in de structuur van het kunstwerk niet de ‘leidende rol’ spelen, welke zij in het natuur-product vervullen, doch zij behooren

door technische procedés te worden *gericht op de uitdrukking der aesthetische conceptie*.

Eerst als het marmer*beeld* vernietigd is, wordt het marmer uit deze structureele gebondenheid bevrijd en kan het, zoo het niet tot iets anders technisch gevormd wordt, zich weer in zijn vrije natuurlijke individualiteits-structuur van homogeen aggregaat openbaren.

Wij staan hier m.a.w. voor een typisch geval van de later afzonderlijk te onderzoeken *enkaptische binding*, en wel van een natuurlijke individualiteitsstructuur door de structuur van een kunstwerk.[1)]

In deze enkaptische binding mag geen dualisme van natuurlijke en aesthetisch gequalificeerde individualiteitsstructuur blijven bestaan. In gerichtheid op de leidende aesthetische structuurfunctie van het kunstwerk moeten ook de physisch-chemische en de objectief zinnelijke functies van het marmerbeeld dermate ontsloten en daardoor in hun structureel-functioneelen zin *verdiept* zijn, dat de natuurlijke materie in haar enkaptische binding zich nergens meer als een hinderlijke *weerstand* tegen de aesthetische uitbeelding *opdringt*, maar een *volledige uitdrukking* is geworden van de conceptie des kunstenaars.

Zoolang het marmer zich als natuurlijk materie blijft *opdringen*, hebben wij niet met een volmaakt, doch met een mislukt, of althans zeer gebrekkig kunstwerk te doen.

De interne structuur- eenheid, welke in de aesthetische conceptie was *geintendeerd*, is dan niet ten volle objectief in het marmerbeeld verwerkelijkt.

Er blijft een hinderlijk *dualisme* bestaan tusschen de enkaptisch gebonden natuurlijke individualiteits-structuur van het marmer en de objectieve uitdrukking der aesthetische conceptie.

1) Ik kan het begrip '*enkapsis*', dat eerst later meer systematisch aan de orde komt, voor den lezer voorloopig slechts omschrijven als de binding van een bepaalde individualiteitsstructuur door een andere, zonder dat het eigen karakter der eerste daardoor wordt opgeheven.

Ook een dualisme tusschen de typische fundeeringsen bestemmingsfunctie verstoort de interne eenheid van het kunstwerk.

Ook tusschen de typische fundeerings- en de typische bestemmingsfunctie van het kunstwerk mag geen dualisme bestaan, in dezen zin, dat de technische vorm-functie zich opdringt ten koste van de leidende aesthetische structuurfunctie, zonder haar volledige *uitdrukking* te zijn geworden.

In de uitvoerende toonkunst is het pendant van zulk een dualisme te vinden in het zich opdringen van de *spel-techniek* ten koste van de *muziek*, of van de (de muzikale structuur dragende) toongolven ten koste van de eenheid der muzikale harmonie.

In de enkaptische binding door de innerlijke structuur van het kunstwerk wordt de natuurlijke individualiteits-structuur van het marmermateriaal niet opgeheven, maar in haar zin verdiept en ontsloten.

In de objectieve dingstructuur van het sculpturale kunstwerk fungeert dus de natuurlijke individualiteits-structuur van het marmer slechts in enkaptische gebondenheid en deze enkaptische binding staat onder de *normatieve wet* van een volledige *ontsluiting* der natuurlijke zin-structuur van het materiaal door de innerlijke structuur van het kunstwerk.

Dit wil niet zeggen een *uitschakeling*, of *opheffing* van de eerste. De kunstenaar kan van marmer geen vleesch en bloed maken. Hij blijft bij zijn uitbeeldende aesthetische vormingsarbeid ook aan de natuurlijke structuur van zijn materiaal gebonden.

Zijn onafwijsbare taak bestaat slechts hierin, de natuurlijke individualiteits-structuur van zijn materiaal zóó innerlijk door de aesthetische structuur van het kunstwerk te ontsluiten, dat zij tenslotte zelve, doch alleen *in hare enkaptische binding*, een volledige uitdrukking van de laatste wordt. Ook deze enkaptische binding en vervlechting der bedoelde individualiteits-structuren is met het metaphysisch Aristotelisch vorm-materieschema op geenerlei wijze theoretisch te vatten, nog daargelaten, dat Aristoteles voor het

kunstwerk geen eigen substantieelen vorm erkent, wijl hij het niet als zoodanig als individueele substantie laat gelden.[1)]

Niet tegen de *termen* 'vorm' en 'materie' verzet ik mij natuurlijk, maar tegen den dualistisch metaphysischen zin, dien zij beteekenen. Het metaphysisch vorm-begrip is, gelijk wij vroeger hebben aangetoond, niet een wezenlijke structuuridee der individueele werkelijkheid.

Het marmer als zoodanig behoort slechts tot een variabiliteitstype van het sculpturale kunstwerk.

Thans kunnen wij ook verstaan, waarom wij in § 3 bij de voorloopige toepassing onzer onderscheiding tusschen radicaal-type, stam- en variabiliteitstypen op de kunstwerken, de marmer-plastiek als een variabiliteitstype van het engere stamtype der sculpturale beeldende kunst qualificeerden.

De individualiteits-structuur van het marmer *als zoodanig* is die van een *natuurproduct*, en is qua talis nimmer in het structuur-

1) De tegenovergestelde, nog steeds verdedigde opvatting, als zou ARISTOTELES de 'kunstvormen' met de substantieele vormen verwisseld hebben of zelfs in de eerste de aanleiding hebben gevonden voor zijn conceptie van den substantieelen wezensvorm, wordt afdoende weerlegd door het geheele tweede hoofdstuk van het achtste boek der Metaphysica. Hier schrijft ARISTOTELES Z 2, 1043 a uitdrukkelijk, dat de kunstproducten als zoodanig, ook in hun vereeniging met de stof geen substanties zijn, doch slechts een *analogon* daarvan.
'Nu is wel is waar niets van het genoemde (genoemd waren kunstproducten als een honingdrank, een boek, een kast, een drempel, een huis etc.) substantie, ook niet in verbinding met de materie, maar intusschen wordt in elk daarvan een analogon der substantie gevonden.'

Ten aanzien van den 'Hermes' vloeit hieruit als ARISTOTELES' opvatting voort, dat het marmerbeeld slechts substantie is inzooverre het een stuk marmer is, maar niet als deze aesthetisch gevormde figuur. Door de vorming tot figuur wordt het materiaal niet in zijn wezen veranderd.
Aldus ook de interpretatie van ALEXANDER VAN APHRODISIAS in diens commentaar op de Metaphysica.
Hieraan doet niets af de omstandigheid, dat in het 7e boek ter illustratie van de tegenstelling van stof en vorm op de verhouding van het erts en de gestalte van het beeldhouwwerk wordt gewezen. Want ook dit voorbeeld is slechts analogisch bedoeld.

principe van het sculpturale kunstwerk, ook niet in de elementaire differentieering van dit stamtype, besloten.

Maar het variabiliteitstype wijst, gelijk wij vroeger reeds in algemeenen zin opmerkten, steeds op een enkaptische vervlechting van structuur-principes.

En de enkaptische binding, welke wij bij het sculpturale kunstwerk analyseerden, heeft deze eigenaardigheid, dat er een onomkeerbare fundeeringsverhouding bestaat tusschen de natuurlijke en aesthetisch gequalificeerde ding-structuur.

Want wel kan het marmer los van zijn enkaptische binding door het sculpturale kunstwerk den Hermes van PRAXITELES fungeeren. *Maar het omgekeerde is niet mogelijk*.

Daarom bleek ook steeds het structuurprincipe van den Hermes op dat van het natuurproduct marmer te appelleeren.

Wanneer wij de figuur der enkapsis afzonderlijk gaan beschouwen, zullen wij zulke on-omkeerbare fundeeringsverhoudingen tusschen de individualiteits-structuren ook in andere rijken opmerken.

§ 3 - Radicaaltypen van andere normatief gequalificeerde objectieve ding-structuren.

Intusschen blijft het *modale* fundeeringssysteem in de door een normatieve objectsfunctie gequalificeerde dingstructuren onze aandacht vragen. Bij de analyse van die structuur in den Hermes van PRAXITELES scheen dit fundeeringssysteem, gelijk wij het in de theorie der wetskringen hadden gevonden, doorbroken. De biotische zin-zijde scheen hier immers op het eerste gezicht niet aan te toonen en toen wij haar *intentioneele uitbeelding* ontdekten, merkten wij op, dat wij hier slechts een bijzonderheid in de aesthetische structuur van den Hermes naar voren brachten, die uiteraard niets zegt ten aanzien van kunstwerken, waarin een ander intentioneel object der kunstenaarsfantasie objectief is uitgebeeld. Ik had bv. in stee van den Hermes als voorbeeld voor de structuuranalyse kunnen kiezen een architectonisch kunstwerk als den

Eiffeltoren te Parijs of de Aya Sophia, waar ook het *intentioneele object der kunstenaarsfantasie* geen intentioneel biotisch structuursubstraat (de levensfunctie van het menschelijk lichaam) heeft. Liever gaan wij thans echter over tot het onderzoek van geheel anders normatief gequalificeerde objectieve structuren, waarin wij tegelijk *nieuwe structuur-eigenaardigheden* zullen ontdekken. Voor de vraag, of het *modale* fundeeringssysteem in de objectieve dingstructuren gehandhaafd blijft, is het immers onverschillig welke bijzondere typen dezer structuren wij onderzoeken. Het modale fundeeringssysteem moet zich in *ieder* type van ding-structuren laten aantoonen, wanneer inderdaad de modale horizon van ervaring en werkelijkheid den plastischen horizon eerst mogelijk maakt.

Wij willen ons daartoe thans verdiepen in de structuur van verschillende zgn. gebruiksvoorwerpen van het dagelijksch leven, als stoelen, tafels, lampen, etc. etc. Schijnbaar een uiterst triviaal thema voor de zoo aristocratische wijsbegeerte! De analyse van de structuur van een kunstwerk moge nog een waardig onderwerp voor philosophische discussie schijnen. Maar moet dan waarlijk de wijsbegeerte zich gaan verdiepen in die onoverzienbare menigvuldigheid van structuren, waarin de meest gewone dingen van het dagelijksch leven gevormd worden? Kunnen wij niet volstaan met deze geheele categorie van dingen als ‘cultuur-dingen’ te qualificeeren, waarin de mensch de natuur-materie heeft gevormd in betrekking tot specifieke ‘levenswaarden’, zonder dat de wijsbegeerte behoeft af te dalen in een onderzoek naar de typische structuren dezer dingen? Intusschen, de wijsbegeerte der wetsidee kan zich op deze wijze niet afmaken van de dingen der naieve ervaring, omdat zij een principieel andere houding tegenover de vóór-theoretische ervaring inneemt dan de immanentiephilosophie. De trivialiteit schuilt alleen in het afvallig menschelijk zelf-bewustzijn, dat de grauwe sfeer der nivelleering over den ontzaggelijken zin-rijkdom van Gods schepping uitbreidt en zich een valsche techniek in het beschouwen der dingen heeft eigen gemaakt. Ook de naieve ervaring wordt eerst rijk in het perspectivisch licht der

Goddelijke Openbaring; zij wordt tot een karikatuur, wanneer de mensch de dingen niet meer ervaart in het perspectief van den zin, die slechts rust vindt in God.

***

Het radicaaltype van de gebruiksvoorwerpen van het dagelijksch leven en de enkaptische vervlechting hunner individualiteits-structuur met de natuurlijke structuur der gebruikte materialen.

Welke ding-structuur vertoont een tafel of stoel? Ook deze gebruiksvoorwerpen zijn naar vrije menschelijke conceptie uit bepaalde materialen gevormd. En evenmin als bij de werken der beeldende kunst is de natuurlijke geaardheid dezer materialen uit het interne radicaal- en stamtype dezer producten van menschelijken vormingsarbeid te verstaan.

Zoowel organische als anorganische stoffen spelen als materiaal voor de vorming een rol en wij kunnen weder constateeren, dat haar natuurlijke structuur enkaptisch gebonden is in de interne structuur van het gebruiksvoorwerp; dat de laatste onomkeerbaar in de eerste is gefundeerd en dat de aard van het materiaal tot het *variabiliteitstype* van dit rijk van dingen moet worden gerekend.

Daarbij doet zich de omstandigheid voor, dat in het moderne leven de materialen reeds als half-fabricaten technisch gevormd zijn, voor zij opnieuw een vorming tot gebruiksvoorwerpen ondergaan.

Het voor het vervaardigen van meubelen gebruikte hout b.v. heeft zijn primaire natuurlijke structuur in den stam van den levenden boom en deze structuur is, gelijk wij zagen, door een typisch biotische subjectsfunctie gequalificeerd. Om den stam tot planken te zagen, moet de boom als individueel ding worden vernietigd.

Bepaalde cellenagglomeraten (de zgn. houtparenchymcellen) mogen in het hout nog een tijdlang blijven leven, maar zij zijn uit het individueele totaal-verband van den boom losgemaakt. Uit zijn binding in een niet-homogene totaliteit is het houtlichaam

in een geheel anderen toestand gekomen, waarin het nog wel *een secundair-natuurlijke individualiteits-structuur* vertoont als houtsoort, maar niet meer zijn *oorspronkelijke, gebonden natuurlijke structuur*.

Want de verhouding van de individualiteits-structuur van het hout tot de individualiteits-structuur van den boom is niet die van een gefundeerdheid der laatste in de eerste. De boom zelve toch *produceert* zijn houtcellen uit het cambium (teeltweefsel), en het hout blijft, ook nadat het uit de totaalstructuur van den levenden boom is losgemaakt, als *organisch product van den boom gequalificeerd*.

Uit haar binding in de totaal-structuur van den boom bevrijd, kunnen de houtvezels en -vaten, ofschoon zij water blijven bevatten, niet meer haar eigenlijke bestemmingsfunctie van kanalen voor het toevoeren van water aan de kroon vervullen, en ook de levende houtparenchymcellen blijven nog wel voorraadkamers van reservestoffen, maar deze functie is niet meer de oorspronkelijke structuurfunctie in het totaliteitsverband van den levenden boom.

Het radicaaltype der zgn. half-fabrikaten.

De technische bewerking van het hout, welke dient om het tot materiaal geschikt te maken, is er opgericht deze structureel doelloos geworden, en voor het materiaal schadelijke stoffen uit het hout te verwijderen, en wanneer het hout tot planken gezaagd is en een conserveeringsbehandeling tegen het natuurlijke rottingsproces heeft ondergaan, is het een technisch product geworden, dat zijn objectieve fundeeringsfunctie heeft in den historischen wetskring, als *technische half-vorm*, en waarin de secundaire natuurlijke individualiteits-structuur enkaptisch is gebonden (Vgl. blz. 94 noot 1). De verhouding tusschen de natuurlijke individualiteits-structuur van het hout en de structuur der planken is wel degelijk een onomkeerbare *fundeerings*verhouding.

En het is voor het radicaaltype van deze zgn. halffabrikaten kenmerkend, dat zij geen *actueele* typische bestemmingsfunctie be-

zitten. Want de structureele bestemmingsfunctie der enkaptisch gebonden natuurlijke structuur van het materiaal kan als zoodanig niet in aanmerking komen, daar, gelijk wij gezien hebben, in de enkaptische structuurvervlechting hoogstens de variabiliteitstypen kunnen zijn gegrond.

Veeleer is voor de structuur der technische materialen kenmerkend, dat hun *potentieel-historisch-technische* bestemmingsfunctie slechts een nadere (maar niet meer *interne*) bepaaldheid kan verkrijgen in betrekking tot de typen van gebruiksvoorwerpen, in welker structuur zij bestemd zijn enkaptisch te fungeeren.

Gelijk wij reeds bij de analyse van de structuur-vervlechting tusschen het marmer-materiaal en het sculpturale kunstwerk zagen, is het materiaal op zich zelf genomen een volkomen *δυνάμει ὄν*, en kan zijn natuurlijke bestemmingsfunctie nimmer als typische fundeeringsfunctie in de structuur van het kunstwerk in aanmerking komen.

Wij kunnen thans, nu wij ook de typisch *historisch-technisch gequalificeerde* structuur van het materiaal als zgn. halffabrikaat hebben onderzocht, een stap verder gaan en vaststellen, dat ook de bestemmingsfunctie in *deze* structuur niet als typische fundeeringsfunctie van de uit het materiaal gevormde dingen kan worden beschouwd. Want ook de technische bestemmingsfunctie als materiaal kan op geenerlei wijze de individualiteit van het uit de stof gevormde ding toereikend fundeeren. Eerst de nadere technische vorming van het materiaal tot dit bepaalde ding maakt zijn historische objectsfunctie inderdaad tot typisch structuurfunctioneel substraat. *Eerst de technische vorm-functie van het kunstwerk of het gebruiksvoorwerp* kan de individualiteit der leidende structuurfunctie op typische wijze *dragen*.

Maar valt dan althans niet *radicaal-typisch* de potentieele bestemmingsfunctie van het materiaal als zoodanig samen met de structureele fundeeringsfunctie van het eruit gevormde ding? In het radicaal-type zijn immers de structuurfuncties nog slechts *modaal* omlijnd, afgescheiden van haar structureele zin-individualiteit?

Dit laatste is ongetwijfeld juist. Maar het zou toch zeer verwarrend werken en ook niet zakelijk juist zijn, zulk een radicaal-typische identiteit van de beide bedoelde structuurfuncties aan te nemen.

Want daardoor zou men het *interne totaliteitskarakter*, dat ook aan het radicaal-type toekomt, geheel uit het oog verliezen en met dit laatste eigenlijk opereeren als met een systeem van modale functies *zonder innerlijke, typisch structureele groepeering*, zooals wij dat in de algemeene theorie der wetskringen leerden kennen. Ook hier geldt weder, dat het radicaal-type als zoodanig zijn eigenaardige fundeeringsfunctie nimmer aan een enkaptische structuurvervlechting kan danken.

Wel kunnen wij vaststellen, dat althans het uit halffabrikaten gevormde ding naar zijn structuur in minstens twee enkaptisch daarin gebonden individualiteitsstructuren is gefundeerd.

Wat uiteraard niet het geval is met de onmiddellijk uit het ruwe natuurproduct gevormde dingen, waarin alleen dit ruw-materiaal enkaptisch is gebonden.

Tevens kunnen wij vaststellen, dat het radicaaltype der halffabrikaten geen eigen stamtypen, doch alleen gedifferentieerde variabiliteitstypen kan bezitten.

Oot dit hangt met hun geheele innerlijk karakter samen, daar zij inderdaad als zoodanig nog geen volledige menschelijke vormsels zijn, maar op enkaptische binding in de laatste zijn aangewezen.

Analyse van de interne structuurfuncties van het gebruiksvoorwerp stoel in betrekking tot het modale fundeeringssysteem der wetskringen.

Eerst thans, nu wij het radicaal-type van het natuurmateriaal en van de technische materialen hebben onderzocht, kunnen wij terugkeeren tot de vraag, die ons tot deze uitweiding noopte, nl. welke dingstructuur een tafel of stoel vertoont.

Want weliswaar zijn voor het eigen radicaal- en innerlijk gedifferentieerd stamtype dezer gebruiksvoorwerpen de daarin en-

kaptisch gebonden natuurlijke of technisch gequalificeerde structuren der materialen niet essentieel, maar systematisch moest het onderzoek van de laatste voorafgaan, wijl in elk geval het radicaal-type der gebruiksvoorwerpen van het dagelijksch leven in haar onomkeerbaar *gefundeerd* is.

De gebruikte materialen moeten uiteraard geschikt zijn voor de *bestemming* dezer dingen en hierbij kunnen de natuurlijke individualiteitsstructuren dezer stoffen geheel verschillende radicaal- en stam-typen vertoonen. Hout, leer, metaal, riet, wol etc. kunnen in denzelfden stoel zijn 'verwerkt' en dus in eenzelfde enkaptische binding fungeeren. Waarmede nog eens is geaccentueerd, dat in de natuurlijke, resp. technisch-historische bestemmingsfunctie dezer materialen de individualiteit van de leidende structuurfunctie der bedoelde gebruiksvoorwerpen niet typisch kan zijn gefundeerd.

Intusschen hebben stoel en tafel wel degelijk hare interne structuurfuncties in alle wetskringen, maar die, welke in de kosmische tijdsorde aan de typische fundeeringsfunctie *voorafgaan*, hebben geen *originaire*, doch slechts *anticipeerende zin-individualiteit*.

Dat blijkt bv. uit de typische getals- en ruimteverhoudingen in de structuur dezer dingen.

Deze zijn door den typischen technischen vorm noodwendig ondersteld. De mathematische figuren van draagvlak, leuning, pooten etc. van een stoel worden in hare individualiteit beheerscht door het interne structuurprincipe dezer meubelen, waarin de historisch-technische *vorm-functie* weder de rol van fundeeringsfunctie heeft. Ook deze ruimtelijke figuren met de haar modaal ten grondslag liggende getalsverhoudingen zijn uiteraard niet in de materialen *gegeven*, nòch in hun structuur van halffabrikaat, nòch in die van natuur-product. Zij zijn veeleer in de intentioneele conceptie van den ontwerper vrij *ontworpen* en in het werkelijk ding door vrije vorming gerealiseerd.

In het ontwerp zijn de bedoelde structuurfuncties uiteraard op de typische bestemming van den stoel gericht, d.w.z. in haar eigen zin verdiept door ontsluiting van de anticipatiesferen harer modale

zin-individualiteit tot een individueele uitdrukking van de geheele structuur van het voorwerp.

Ook de andere, in de intermodale orde aan de objectief-historische voorafgaande, structuurfuncties van den stoel zijn in deze orde, welke wij in de theorie der wetskringen leerden kennen, als essentieel voor de individueele werkelijkheid van het geheel aanwijsbaar.

De interne physisch-chemische functie van het enkaptisch gebonden materiaal is de laatste structureele subjectsfunctie. Alle latere structuurfuncties zijn niet meer van *subjectieve*, maar van *objectieve* geaardheid.

Een stoel moet een draagvlak hebben, waarop het menschelijk lichaam in zittende of half liggende houding steun vindt. De objectieve *biotische* structuurfunctie van het ding komt zeer duidelijk naar voren, in onverbrekelijken samenhang met de *psychische* objectsfunctie (welke in de zinnelijke gestalte zoowel op de subjectief psychische waarneming als op het zinnelijk rust- en steungevoel is betrokken) en in samenhang met de logische objectsfunctie als *objectief structuurbegrip*, waardoor het ding naar zijn bestemming in zijn geheele innerlijke geaardheid van andere dingen systatisch-analytisch onderscheiden is.

Dat wij in het stamtype van het gebruiksvoorwerp stoel de *biotische* functie kunnen aantoonen, is uiteraard weer niet afdoende ter adstructie van onze stelling, dat in *alle*, ook in de *met een andere bestemming* uit *anorganisch materiaal gevormde*, gebruiksvoorwerpen, een biotische structuurfunctie aanwijsbaar moet zijn op grond van het modale fundeeringssysteem, dat wij in de theorie der wetskringen analyseerden. Het uiteindelijk bewijs, dat deze stelling inderdaad den waren stand van zaken treft, kunnen wij eerst leveren, wanneer wij nader op de verhouding van objectieve dingstructuur en subjectieve actualiseering ingaan.

Tot nu toe bewezen wij slechts, dat in de bijzondere door ons onderzochte radicaal- en stamtypen van dingen de biotische structuurfunctie moet voorkomen.

De typische fundeeringsfunctie van het bedoelde type van gebruiksvoorwerpen en het probleem van de individueele identiteit van het ding.

Dat de typische fundeeringsfunctie ook van het thans onderzochte stamtype van gebruiksvoorwerpen inderdaad geen andere *kan* zijn dan de *typische objectieve historische vorm-functie*, willen wij nog iets nader tot het inzicht onzer lezers brengen.

Wanneer wij in de naieve ervaringshouding ons subjectieve begrip van een stoel aan zinnelijk waarneembare kenmerken vastknoopen en het bv. van andere dingen analytisch onderscheiden als een ding, dat door den mensch gemaakt is tot het doel *er op te zitten*, dan geeft dit naieve begrip ons toch geen voldoende rekenschap van de innerlijke individualiteits-structuur van het ding.

Immers tal van andere dingen zijn gemaakt met het doel er op te zitten, die toch niemand *stoel* zal noemen. Men denke aan een zadel, een pianokruk, een Oostersch zitmatje, een straatwerkerskrukje enz. enz.

Men kan aandacht schenken aan de zinnelijke gestalte, doch stuit daarbij in de eerste plaats weder op de omstandigheid, dat de structureele individualiteit van deze zin-zijde in het ding geen originair karakter draagt, maar appelleert op een individueele vrije menschelijke vorming van een materiaal waardoor het intentioneele zinnelijk oerbeeld in het ontwerp haar objectieve afbeelding verkrijgt in de zinnelijke gestalte van een werkelijk ding.

Wanneer de vraag wordt opgeworpen, wat in de zinnelijke gestalte van dit gebruiksvoorwerp kan veranderen, zonder dat de individueele identiteit van het ding wordt opgeheven, dan komt de naief ervarende weer in de bekende moeilijkheden. Een subjectief, zinnelijk gebonden, algemeen begrip van den stoel, zooals hierboven werd geformuleerd, biedt hier uiteraard geen enkele uitkomst.

En wanneer men, in een overigens juiste intuitie, zou antwoorden met een verwijzing naar *het geheel* der zinnelijke gestalte, dan antwoordt men met een nieuw *probleem*. Want dit geheel is

een *individueel innerlijk structuurgeheel*, dat geenszins bloot-zinnelijk valt te ervaren, doch zich veeleer omgekeerd slechts mede in de zinnelijke gestalte *uitdrukt*. Wordt bv. de identiteit van den stoel opgeheven doordat men de bekleeding, of de geheele zitting met behoud van patroon en teekening vernieuwt, of doordat men een gebroken onderdeel door een ander vervangt?

Dat zal niemand beweren. En toch kunnen verschillende van zulke partieele vernieuwingen, gelijk men in het dagelijksch leven zegt, aan den stoel ‘een geheel ander aanzien geven’.

De individueele identiteit der onderdeden blijkt in geen geval essentieel voor het behoud van de individueele identiteit van het geheel.

Wanneer men echter aan een eenvoudigen keukenstoel de houten of rieten zitting zou vervangen door een veerende zitting met kostbare stofbekleeding, dan zal men toegeven, dat de individueele eenheid van het ding doorbroken is. Zoo zal men ook licht toegeven, dat de individueele ‘stijl’ van een salonfauteuil niet kan worden veranderd zonder de individueele identiteit van dit meubel aan te tasten. Al deze punten zullen van essentieel belang blijken voor het opsporen van het innerlijk structuurprincipe dezer dingen.

Voor het stamtype stoel is uiteraard de aanwezigheid van een zitting essentieel, maar dat het ook hierbij niet om een ‘kenmerk’ gaat, dat bloot uit de zinnelijke gestalte is te putten, is licht in te zien.

Ook een hond wordt, wanneer hij een stoel tot rustplaats uitkiest, uiteraard een zinnelijke gestalte gewaar, waarmede hij een bevrediging van zijn zinnelijk rustgevoel associeert. Maar dat hij inderdaad de zinnelijke gestalte van het meubelstuk ‘stoel’ zou ervaren, is eenvoudig onwaar, daar de gewaarwordingsmogelijkheid van het dier tot de zinnelijk psychische functie is begrensd en het dus niet in staat is, de waargenomen gestalte te betrekken op de totaliteitsstructuur, welke eraan ten grondslag ligt. Voor de bevrediging van zijn zinnelijk rustgevoel staat ieder ding gelijk, dat hem een gemakkelijke rustplaats biedt.

Niet alzoo voor den mensch, die inderdaad, ook zonder er zich

opzettelijk theoretisch rekenschap van te geven, dingen als stoelen en tafels naar hun typische zinstructuur als individueele totaliteiten kan ervaren.

Zulke voorwerpen dienen wel tot bevrediging van menschelijke behoeften, maar niet van levensbehoeften, welke door een vóór-logische natuurfunctie der menschelijke existentie gequalificeerd zijn.

Een primitieve mensch heeft geen tafels en stoelen noodig voor de vervulling zijner natuurlijke en maatschappelijke levenseischen. Is hij vermoeid, dan kan hij zich op den grond uitstrekken, of een boomstam als zitplaats gebruiken en voor eten of drinken behoeft hij zich met zijn gezin niet aan een tafel neer te zetten.

De typisch historische fundeering van het stamtype dezer gebruiksvoorwerpen is daarmede (in de structureele subject-objectrelatie, waarin zij noodwendig gevoegd zijn) ook van de *subjectieve* zijde boven twijfel vastgesteld.

Als objectieve vormsels der menschelijke techniek zijn deze dingen inderdaad *cultuurobjecten*, welke een ontsloten beschavingspeil onderstellen.

De stoel is naar zijn stamtype een, overeenkomstig een subjectief ontwerp gevormde, bij hooger beschavingspeil onontbeerlijke, menschelijke zetel en als zoodanig is zijn geheele structuur typisch *historisch* gefundeerd.

Wanneer wij echter in het genoemde structuurbegrip tegelijk de typische bestemmingsfunctie van het ding als menschelijken zetel willen vatten, dan moet het toch duidelijk zijn, dat deze qualificeerende structuurfunctie niet slechts van objectief-normatieve geaardheid moet zijn, maar bovendien niet zelve in den historischen wetskring kan zijn besloten.

De technische materialen mogen een typische objectief-historische bestemmingsfunctie vertoonen, inzooverre hun bestemming juist in de verdere *technische vorming* is gelegen. Maar het radicaaltype der dingen, dat de stamtypen stoel en tafel omsluit, kan in geen geval typisch historisch *gequalificeerd* zijn.

De typische bestemmingsfunctie in het radicaaltype dezer dingen.

Hoe zullen wij dan de bestemmingsfunctie dezer dingen radicaaltypisch hebben te vatten?

Wij beginnen vast te stellen, dat de stamtypen tafels en stoelen reeds *gedifferentieerde*, schoon geenszins *elementaire*, stamtypen zijn, welke tot het omvattender stamtype *meubel* behooren.

De verhouding tusschen het begrip tafel of stoel en het begrip meubel is weder niet die van het *logisch bijzondere* tot het *logisch algemeene*.

Veeleer is hier een vaste *structuurverhouding der individualiteit* gegeven.

De bedoelde gebruiksvoorwerpen zijn inderdaad *naar hun innerlijke structuur* meubelen met geïndividualiseerde bestemmingsfunctie.

En de bestemming van meubelen is onverbrekelijk samengevlochten *met de geheele inrichting van de menschelijke behuizing*. De nadere differentieering van het stamtype stoel of tafel hangt er van af of de hiertoe behoorende dingen dienen ter meubileering van een huiskamer dan wel van een keuken, een salon, een tuin, een café, een bibliotheek, een kantoorlocaliteit etc. etc.

Dit zijn maar geen *uitwendige* structuureigenaardigheden dezer meubelen, gelijk wij reeds implicite hierboven zagen, en nog minder bloot subjectieve doeleinden in het menschelijk bewustzijn.

Een salonfauteuil *is* objectief geen keukenstoel of bureaustoel. De verschillende intentioneele structuur van de ontwerpen, waarnaar zij gemaakt zijn, is in het materiaal op betere of slechtere wijze objectief *verwerkelijkt*.

De individueele identiteit van een keukenstoel wordt inderdaad *opgeheven*, wanneer de laatste zoo zou worden omgebouwd en verfraaid, dat hij in het milieu van een keuken niet meer zou passen.

Radicaal-typisch nu is de aldus geïndividualiseerde bestemmingsfunctie dezer meubelen in den wetskring van *den menschelijken omgang* besloten; zij is in de structureele subject-objectrelatie, waarin alle, door een normatieve objectsfunctie gequalificeerde

dingen noodwendig gevoegd zijn, aan de menschelijke omgangsnormen van gezelligheid, standseischen, mode etc. etc. onderworpen.

En evenmin als bij het kunstwerk een dualisme tusschen technischen vorm en leidende structuurfunctie mag bestaan, evenmin mag zulks bij de meubelen het geval zijn.

Uiteraard mag men aan een goed meubel den eisch stellen van degelijkheid. Hetzij het fabriekswerk, hetzij het handwerk betreft, een meubel behoort behoorlijk technisch te zijn geconstrueerd en uit deugdelijke materialen te zijn samengesteld. Zoo stelt men ook aan den kunstenaar den eisch, dat hij in de eerste plaats 'zijn vak verstaat', d.w.z. behoorlijk de technische vorm-zijde van het kunstwerk kan verzorgen.

Maar zoomin in den technischen vorm de leidende structuurfunctie van het kunstwerk schuilt, evenmin is zulks het geval bij de meubelen.

De verhouding van vrije en gebonden kunstuitingen.

Wanneer wij echter deze vergelijking maken tusschen het interne structuurprincipe van het meubel en dat van het kunstwerk, rijst aanstonds een uiterst moeilijk probleem, dat met name in de moderne aesthetica een rol van groote beteekenis speelt, maar eigenlijk in de breedere proporties van de principieele verhouding tusschen het radicaaltype kunstwerk en de radicaaltypen der overige objectieve dingstructuren, waarin de aesthetische structuurfunctie een bijzondere rol speelt, van meetaf voor de theorie heeft bestaan.

Historisch beschouwd, is de beeldende kunst veelszins uit het zgn. handwerk gegroeid, of beter gezegd - om het misverstand van het de structuurprincipes nivelleerend evolutionisme af te snijden - is vooral het handwerk als een historische *aanleiding* voor de opkomst van de zelfstandige beeldende kunst aan te merken.

De 'gebonden kunst' is wel te onderscheiden van de zgn. 'zuivere' Zij heeft in den modernen tijd naast de laatste weder steeds breeder terreinen weten te veroveren.

De architectuur van bouwwerken met practische bestemming is eigenlijk nimmer zgn. ‘zuivere kunst’ geweest en BERLAGE'S bekende denkbeelden over de taak van den kunstenaar op dit gebied, zijn - afgescheiden van haar specifieke uitwerking - in zooverre zij dezen stand van zaken in 't licht bedoelden te stellen eigenlijk eer klassiek dan modern te noemen.

Wat hebben wij dan onder den op zich zelve weinig aanbevelenswaardigen term ‘zuivere’ in tegenstelling tot ‘gebonden’ kunst te verstaan.

Het woord ‘Reinheit’ is ons in wijsgeerig gebruik in hooge mate verdacht geworden, sinds wij daarin de adaequate uitdrukking hebben leeren kennen van de typische verabsoluteeringstendenz der immanentiephilosophie, welke zoowel de modale zin-functies als de individualiteitsstructuren theoretisch uit haar kosmischen zin-samenhang poogt uit te heffen, ze te verzelfstandigen, ‘an sich’ te stellen, d.i. van haar *zin* te berooven!

In deze beteekenis kan uiteraard de Christelijke aesthetica geen ‘zuivere kunst’ erkennen. De leuze der zgn. tachtiger richting ‘l'art pour l'art’ is in dezen zin niets anders dan de uiting van een vergoddelijking, wijl verabsoluteering van de aesthetische zinzijde van onzen kosmos, niet uiteraard in zooverre zij tegenover de tendenzkunst voor het eigen recht der vrije kunstuiting opkomt, maar doordat zij meende het kunstwerk in zijn leidende structuur-functie te kunnen *afsluiten*.

Wanneer wij echter onder ‘zuivere kunst’ in tegenstelling tot de ‘gebonden’ en ‘toegepaste’ niets anders verstaan dan de bevrijding van het innerlijk structuurprincipe van het kunstwerk uit zijn enkaptische binding in het structuurprincipe van niet aesthetisch gequalificeerde dingen, dan komen wij inderdaad een stand van zaken op het spoor, die door de heerschende richtingen in de aesthetica, wegens haar in het immanentiestandpunt gewortelde visie op de structuur der tijdelijke werkelijkheid, niet tot voldoende theoretische klaarheid kan worden gebracht.

Wanneer aan een kunstenaar wordt opgedragen een bankgebouw of een stadhuis te ontwerpen, dan is een eerste eisch voor de juiste

uitvoering van zijn taak, het inzicht, dat het structuurprincipe van zijn schepping als zoodanig geen aesthetische bestemmingsfunctie heeft, doch dat de aesthetische structuurfunctie gebonden dient te blijven in de structuur van het bouwwerk, naar diens eigen typische fundeerings- en bestemmingsfunctie, zoodat in de aesthetische functie zelve dit structuurprincipe tot behoorlijke uitdrukking komt. Dit wil uiteraard niet zeggen, dat in het ontwerp en de uitvoering met de aesthetische eischen zou moeten worden getransigeerd, maar wel dit, dat de kunstenaar geen vrij, als zoodanig aesthetisch *gequalificeerd*, ontwerp heeft te maken, maar dat de aesthetische zijde zijner conceptie aan het eigen structuurprincipe van het bouwwerk onderworpen blijft.

Een andere is de schoonheid van het natuurding, een andere is de schoonheid van een vrij kunstwerk, een andere die van een bouwwerk of een meubel, dat als zoodanig geen aesthetische bestemming heeft.

Het zal nu ook duidelijk zijn, dat het zgn. 'zuivere kunstwerk' bij voorkeur een gedifferentieerd beschavingspeil onderstelt, terwijl bij een minder gedifferentieerd cultuurleven de aesthetische structuur der menschelijke vormsels eerder over de geheele linie ingewikkeld blijft in de structuur van anders gequalificeerde dingen; wat niet wegneemt dat zulke dingen van een groote gebonden schoonheid kunnen wezen.

> Dat hieruit geen aprioristische conclusies zijn te trekken in zake de vraag of in de historische ontwikkeling der kunsten steeds de gebonden kunst aan de zuivere moet zijn voorafgegaan, behoeven wij nu niet meer uitdrukkelijk te zeggen na alles wat wij over de hanteering der historische ontwikkelingsidee in het tweede Boek hebben opgemerkt. Daardoor behoeven wij hier ook niet in te gaan op de op zichzelve ongetwijfeld belangwekkende vraag of onder de zgn. prae-historische kunstuitingen inderdaad reeds *vrije* zijn op te merken, dan wel of wij bv. in de beroemde diluviale grotteekeningen slechts magische afbeeldingen, van gebonden kunstschoonheid hebben te zien.[1)] Zulk een vraag is o.i. niet te beantwoorden zonder dat men de desbetreffende culturen door en door in haar individualiteits-structuur en ont-

1) Vgl. over deze vraag bv. ARTHUR NEUBERG *Urentwicklung des Menschen* (1928), S. 296 ff: *Ein Stilproblem*.

wikkelingsgang zou kennen, wat van de diluviale zeker niet kan worden gezegd.

De structureele functie van den meubelstijl en het pompeuze karakter van de stile Louis quatorze.

Met het bovenstaande is onze vraag in zake de verhouding tusschen het structuurprincipe van het meubel en dat van het kunstwerk in beginsel beantwoord.

In de structuur van een meubel kan de aesthetische functie nimmer de leidende zijn.

De artistieke schoonheid van zulk een ding en van alle gebruiksvoorwerpen behoort een *gebonden* schoonheid te wezen, welke zelve de uitdrukking dient te zijn geworden van het interne structuurprincipe van het ding.

Wel kan in de structuur van een meubel zelve een kunstwerk in enkaptische binding fungeeren.

Zoo kan een meubelstuk van zelfstandig uitgevoerd beeldhouwwerk zijn voorzien, dat los van het ding inderdaad als een vrij kunstwerk zou moeten worden beschouwd. Maar in zijn enkaptische gebondenheid heeft het een structuurfunctie binnen een geheel, dat zelve niet aesthetisch is gequalificeerd, en mag het zich niet opdringen ten koste van het eigen karakter van dit laatste.

Daarmede is vanzelve ook het eigen karakter van den *stijl* van het meubel in het licht gesteld.

De meubelstijl is een typische aesthetische structuurfunctie van *gebonden* karakter, welke hier nimmer de rol van bestemmings- of typische fundeeringsfunctie kan vervullen, maar waarin zich veeleer zelve het innerlijk structuurprincipe der bedoelde dingen *in hun verband* behoort uit te drukken.

De stijl bindt het afzonderlijk meubelstuk onlosmakelijk aan het geheele interieur, waarvoor het bestemd is, zoolang het althans actueel naar zijn eigen bestemming fungeert, een belangrijk punt, waarop wij hieronder terugkomen. En als subjectief-objectieve structuurfunctie is hij in normatieven zin aan het structuurprincipe onderworpen.

Neem de massieve en imposante fauteuils in den Louis XIV stijl naar het ontwerp van A. LEPAUTRE!

Zij vormen één structuurgeheel met zijn zware, met slingermotieven versierde tafels van overstelpend détail en zijn consoles bekleed met zeldzaam marmer en andere stoffen, één geheel met de veelarmige kristallen kronen, met de monumentale spiegels, bestemd om het grootsche en rijke décor veelvoudig te laten weerspiegelen, met de ebbenhouten secretaires, commodes etc., ingelegd met rijk mozaiekwerk versierd met arabesken in gegraveerd koper, met de plafonds en lambrizeeringen, welker lijstwerk is voorzien van wit en gouden ornamenten met schelpmotief en rozetten en niet het minst met de rijke tapisserien, welke door de zachtheid harer tinten de al te groote schittering der meubelen temperden!

In dezen geheelen stijl drukt zich uit de praal en de hoogmoed van het omgangsmilieu van den Zonnekoning op den grondslag van een cultuur, waarin alles het stempel droeg van zijn ongebreideld streven naar macht.

Dit is weer niet een bloot subjectieve beschouwing van slechts als 'natuurdingen' werkelijk bestaande voorwerpen, neen, in de meubelen en het geheele interieur is deze typische sociale structuurfunctie objectief tot uitdrukking gekomen, neen sterker, *zij* is het, welke de geheele structuur van het woninginterieur van dezen stijl eerst *qualificeert* en de inrichting eerst maakt tot wat ze werkelijk *is*. Los van haar bestaan de meubelen in den stijl LODEWIJK XIV niet werkelijk.

En hier blijkt ook weer duidelijk, hoe het structuurprincipe der in dit verband behoorende dingen inderdaad van *objectief-normatieve* geaardheid is en dat deze dingen inderdaad in de structureele subject-objectrelatie, waarin zij noodwendig fungeeren, aan *normen* onderworpen zijn.

Wij kunnen den stijl LOUIS quatorze eenvoudig niet critiekloos aanvaarden als iets, dat zich zelf tot genoegzame norm is (de typisch irrationalistische houding!).

Bij alle bewondering voor de kunst, waarmede hij in de meubelen, in de gebouwen, in den tuinaanleg etc. is toegepast, moeten

wij vaststellen, dat de hoogmoed en de afgodische tendenzen van dezen tijd hun neerslag vinden in een innerlijke onevenwichtigheid en disharmonie, welke hierdoor ontstaat, dat men bij de uitvoering der gebouwen, der meubelen etc. vaak het eigen karakter dezer dingen en de innerlijke eenheid opoffert aan het monumentale gebaar en de praalzucht.

Een typisch voorbeeld daarvan blijft de beroemde Louvre-colonnade te Parijs en verschillende kerkgebouwen uit dezen tijd als LEMERCIER'S Chapelle de la Sorbonne.

In de colonnade van het Louvre valt op het eerste gezicht op, dat de kunstenaar CLAUDE PERRAULT het *gebonden* karakter van den bouwstijl als opzettelijk heeft genegeerd.

Voor het aspect van monumentaliteit offerde hij de innerlijke eenheid van de architectuur geheel op, negeerde hij de omstandigheid, dat hij niet een geheel nieuw gebouw had te scheppen; zoodat een volstrekt dualisme ontstond tusschen de Louvre-architectuur van PIERRE LESCOT en die van PERRAULT.

In de Chapelle de la Sorbonne drukt de ineengedrongen monumentale koepel als het ware de geheele uitwendige kerkarchitectuur dood.

En de meubelstijl LOUIS quatorze heeft de innerlijke tendenz, het structuurverschil tusschen meubelkunst en architectuur te nivelleeren. Men zou hem op het voetspoor van EMILE BAYARD[1)] een *façadestijl* kunnen noemen.

De disharmonie in het ontsluitingsproces van den zin, waarover wij in het tweede Boek uitvoerig handelden binnen het raam van de functioneele structuur der werkelijkheid, vindt hier binnen het raam van de individualiteits-structuur der dingen haar uitdrukking.

Wij kunnen dezen stijl inderdaad niet naar abstracte aesthetische maatstaven verstaan, doch slechts in verband met de geheele structuur van den historischen cultuurkring, waardoor hij gedragen wordt.

Maar terwijl het heerschend Historisme deze historische gebondenheid van den stijl in irrationalistischen zin misduidt, met

1) EMILE BAYARD *L'Art de reconnaître les styles* (Paris), p. 232.

negatie van den geheelen plastischen horizon der ervaringwerkelijkheid en haar volstrekt boven-willekeurige structuurprincipes, houden wij vast aan het door ons verworven inzicht, dat juist deze plastische structuurprincipes ook de, in een bepaalden stijl uitgevoerde, objectieve menschelijke scheppingen eerst *mogelijk maken*.

Nogmaals het principieel verschil tusschen de objectief-leidende structuurfunctie en de bloot subjectieve dienstbaarstelling der dingen. Het nieuwe probleem, dat zich hierbij aankondigt.

Als een eigenaardigheid van het hier aan een enger stamtype onderzochte radicaal-type van het rijk der typisch historisch gefundeerde en objectief-sociaal gequalificeerde gebruiksvoorwerpen[1)] vonden wij, dat zij tot een typische *verbandsstructuur* behooren, die zich in hun eigen ding-structuur objectief behoort uit te drukken.

Want wij willen hier nogmaals nadrukkelijk vaststellen, dat ook bij deze dingen uit onze dagelijksche omgeving zich de objectief gerealiseerde bestemmingsfunctie niet laat verwarren met de subjectieve doeleinden, waaraan wij ze kunnen dienstbaar maken. De bloot subjectief-teleologische begrippen, waarin de heerschende nivelleerende beschouwing van de ‘cultuurdingen’ deze laatste theoretisch tracht te vatten, laten hier ten eenenmale in den steek.

Niets kan mij natuurlijk beletten een salonfauteuil als keukenstoel te gebruiken. Ik kan heel goed de tafel uit mijn huiskamer als zetel, of een theekopje als wijnglas gaan gebruiken. Maar tot welke abnormale subjectieve doeleinden ik ook zulk een voorwerp gebruik of misbruik, ik weet, terwijl ik zulks doe, dat het ding naar zijn geheele innerlijke structuur daarvoor niet *objectief bestemd* is. Het normale subjectief gebruik is onlosmakelijk gebonden

1) Tot dit ‘rijk’ behoort inderdaad een onoverzienbare veelheid van stamtypen. Wij doen hier slechts een greep: klokken, lampen, eetgerei, tapijten, kandelaars, schrijfbehoeften, rookgerei, sportartikelen, kleeding, maar ook omvattende structuren als huizen, straten, wegen, parken, grachten, verkeersmiddelen, telefoon- en telegraafinstallaties, etc. etc.

aan de objectieve bestemmingsfunctie van het voorwerp zelve en deze laatste wordt uiteraard door een van de omgangsvormen afwijkend subjectief gebruik niet uit de realiteit van het ding geelimineerd.

Intusschen duikt hier een nieuw probleem op, dat aanstonds onze volle aandacht vraagt. Want het laat zich toch geenszins ontkennen, dat bij verschillende gebruiksvoorwerpen de objectieve bestemming schijnbaar blijvend kan veranderen of verschuiven. Een oude omslagdoek kan bv. blijvend de bestemming van wandversiering krijgen. Hoe is zulks te verstaan?

Wij zijn met deze vraag schier ongemerkt in een nieuw en zeer belangwekkend thema overgegleden, dat een afzonderlijke behandeling eischt.

§ 4 - Actualiseering en in-actualiseering van de bestemmingsfunctie der typisch historisch gefundeerde gebruiksvoorwerpen.

Ter inleiding van dit nieuwe thema merken wij op, dat de dingen van het hiervoren besproken radicaal-type in de structureele subject-objectrelatie, waarin zij fungeeren, zoo nauw aan een bepaald ambt, maatschappelijke positie, familie of persoon kunnen zijn verbonden, dat zij door subjecten buiten dit ambt, van andere maatschappelijke positie of familie of kortweg door een ander persoon niet naar hun individueele bestemmingsfunctie kunnen worden gebruikt.

Deze structuureigenaardigheid ligt dus in de subject-objectrelatie, waarin deze dingen naar hun objectieve bestemming alleen kunnen fungeeren. Naar hun objectieve bestemmingsfunctie zijn zij wel is waar voor ieder subject, dat ze naar hun zin-structuur kan ervaren, *dezelfde*, maar ze zijn daarom niet voor ieder dezer subjecten *bruikbaar*.

Men denke bv. aan een kostbaren, met een kroon versierden troonzetel, die als eerezetel uitsluitend voor vorstelijke ambtsdragers is bestemd, aan een voorzittershamer, aan de ambtskleeding, aan een rokcostuum, aan een familieportret, een zegelring etc. etc.

Mogelijk is, dat de subjectieve individualiseering der bestemming slechts op een voor de innerlijke structuur van het ding *uitwendige wijze* tot objectieve uitdrukking is gebracht in de symbolische zinzijde van het voorwerp, bv. door het aanbrengen van initialen, een kroontje etc.

In dit geval kan deze objectief symbolische aanduiding van de subjectieve bestemming in den regel uit het ding worden verwijderd, waardoor het zijn binding aan een bepaald ambt, een bepaalde familie of persoon onmiddellijk weder verliest.

Bij verschillende van de eerst genoemde elementaire stamtypen van dingen is zulks echter niet mogelijk, omdat hier de individualiseering der subjectieve bestemming in de geheele innerlijke structuur van het ding tot objectieve uitdrukking is gekomen.

Het radicaaltype der door een pistische objectsfunctie gequalificeerde dingen.

Deze stand van zaken doet zich ook bij andere radicaaltypen van gebruiksvoorwerpen voor, die wel een typisch historische fundeeringsfunctie bezitten, maar welker objectieve bestemmingsfunctie niet in den socialen wetskring van den omgang is besloten.

Men denke aan een altaar, een bidkapel, een tempel, een crucifix, een rozekrans en andere dingen, die krachtens hun geheele structuur objectief voor den eeredienst bestemd zijn, meerendeels samenhangen met het gewijd karakter van het subjectieve samenlevingsverband waartoe zij behooren en dat evident door de geloofsfunctie op typische wijze is gequalificeerd.

Zulke onverbrekelijke samenhangen tusschen een specifiek subjectief samenlevingsverband en door een typische objectsfunctie gequalificeerde dingen ontmoetten wij reeds vroeger bij de structuuranalyse van de objectieve natuurdingen. Maar hoeveel rijker en meer gecompliceerd keeren zij hier terug!

Ook wanneer zulke dingen uit hun typisch subject-objectverband worden uitgenomen en bv. in een museum worden ondergebracht, blijven zij nochtans in hun objectieve structuur naar al hun zinzijden hun oorspronkelijke verbandsbestemming meer of minder

gedifferentieerd uitdrukken. En het is niet mogelijk de objectieve werkelijkheid van zulke dingen op juiste wijze te ervaren, zonder dat men zich heeft ingeleefd in de typische verbandsstructuur met haar qualificeerende subject-objectrelatie, waartoe zij behooren.[1)]

De beschouwingsroutine van het moderne alledagsleven mag niet met de wezenlijke naieve ervaring worden verward. Nogmaals de houding der phaenomenologie tegenover de symbolische kennis.

Anders blijven zíj ons *vreemd*, ook al kennen wij hun *naam*. Zij blijven ons dan even vreemd als voor een verwilderden inboorling uit donker Afrika een vliegtuig of telefoon-installatie, of voor een muzikaal onontvankelijke een uitvoering van BEETHOVEN'S heroica.

De menschelijke vóór-theoretische ervaring is nimmer in de zgn. 'natuur'-zijden der werkelijkheid af te sluiten zoomin eenig werkelijk ding in bepaalde zin-zijden der realiteit *opgaat*.

Maar wel moet worden erkend, dat in de routine van het moderne alledagsleven men zich veelszins tevreden stelt met de kennis van *den naam* van een niet tot onze vertrouwde omgeving behoorend ding, hoogstens gepaard aan een algemeene voorstelling van zijn onmiddellijke nuttigheid. En dezen stand van zaken heeft de moderne phaenomenologie ongetwijfeld mede op het oog, waar zij tegenover een onpersoonlijk bloot *symbolisch* kennen der dingen de intuitieve wezensaanschouwing stelt, welke de symbolische zijde der ervaring geheel zou moeten *uitschakelen* om tot de volle aanschouwing van het *wezen* door te dringen. Gelijk wij in het tweede Boek zagen, een ongetwijfeld *onware* opvatting van de wezenlijke structuur der dingen! De symbolische zin-zijde behoort onverbrekelijk tot hun individueele werkelijkheid: zij laat zich niet *uitschakelen* zonder dat men een *theoretische abstractie* maakt, welke van de volle werkelijkheid der dingen slechts een theoretischen 'Gegenstand' overhoudt.

1) Dit is vooral van belang voor de ethnologische vaststelling van de objectieve bestemming van primitieve gebruiksvoorwerpen, in welker technischen vorm zich deze bestemming niet altijd *gedifferentieerd* uitdrukt. Vgl. F. GRAEBNER *Methode der Ethnologie* (Heidelberg 1911) S. 56 ff.

Maar wel is juist, dat de routine van het dagelijksch leven, waarin men verschillende dingen *slechts* 'bij name' en abstracte utilitaire voorstelling kent, evenmin tot de ervaringswerkelijkheid dezer dingen doordringt.

Hier mag van 'naieve ervaring' eenvoudig niet worden gesproken, doch slechts van een abstracte inprentingstechniek, helaas vaak onvermijdelijk bij de ontzaggelijke extensiviteit van de moderne samenleving, waardoor deze wel veel aan intensiteit moet verliezen.

Maar gelukkig raakt deze routine niet de ons wezenlijk vertrouwde omgeving van dingen. Ook de moderne 'cultuurmensch' heeft, gelijk wij vroeger betoogden, wel degelijk een *naieve ervaring*.

In-actualiseering van de objectieve bestemmingsfunctie bij gebruiksvoorwerpen.

Welken stand van zaken zijn wij nu in onze bovenstaande beschouwingen op het spoor gekomen?

In de eerste plaats wel dezen, dat in de subject-objectrelatie waarin de hier bedoelde radicaaltypen van dingen noodwendig gevoegd zijn, scherp dient te worden onderscheiden tusschen de *objectieve ervaringswerkelijkheid* der dingen en de *subjectieve actualiseering van hun objectieve bestemmingsfunctie*.

Het is mogelijk, dat de bedoelde actualiseering niet slechts buiten een typisch subjectief menschelijk levensverband, maar *over de geheele linie* onmogelijk is geworden, omdat de historische ontwikkeling aan de menschelijke samenleving een geheel ander beschavingsaspect heeft gegeven.

Hier openbaart zich de onverbrekelijke samenhang tusschen de typische bestemmingsfunctie en de typische fundeeringsfunctie dezer dingen op uiterst praegnante wijze.

Of de historisch gefundeerde dingen inderdaad nog naar hun objectieve bestemming kunnen worden gebruikt, hangt in de eerste plaats hiervan af, of zij nog in het tegenwoordig beschavingsmilieu van een subjectieven cultuurkring passen.

Is dit laatste niet het geval, dan zal inderdaad aan deze dingen een andere *actueele* bestemming worden gegeven.

De menschelijke kleeding levert op dit punt wel de meest frappante voorbeelden. Wij wezen op het feit, dat oude omslagdoeken tegenwoordig als wandversiering worden gebruikt.

Oude kleederdrachten worden in musea tentoongesteld als 'cultuurmerkwaardigheden', oude wapenen en munten worden deels voor huisversiering benut, deels voor historicale doeleinden verzameld.

Het adagium: 'Tempora mutantur et nos in illis' kan met het volste recht tot de historisch gefundeerde objectieve gebruiksvoorwerpen worden uitgebreid.

En dit is het wat wij aan het slot van de voorafgaande § voorloopig aanduidden als een 'verandering' of 'verschuiving in de objectieve bestemmingsfunctie'.

Hoe hebben wij echter zulk een 'verschuiving in de objectieve bestemmingsfunctie' te verstaan?

Wordt het ding inderdaad *structureel* iets anders dan het *was?* Neen, de objectieve structuur van het ding blijft in de ervaringswerkelijkheid dezelfde. Ook voor het tegenwoordig levend geslacht zijn de bewaard gebleven riddercostuums nog steeds de kleederen, die in vroeger tijd de ridders droegen als *stands*kleeding.

Maar de objectieve bestemmingsfunctie dezer costuums is, als ik het zoo mag uitdrukken, op de basis van de moderne beschavingsverhoudingen ge-*in-actualiseerd*, ze is buiten *werking gesteld*. De ridderstand in de vroegere, historisch gefundeerde, sociale verbandsfunctie is verdwenen. Het tegenwoordig levend geslacht kan de ridderkleeding nog steeds ervaren als objectief-sociaal-gequalificeerde dingen van een voorbijgegane historische periode. De objectieve bestemmingsfunctie is de objectivatie in de werkelijke kleedingstoffen van een intentioneele conceptie van den ontwerper dezer costuums. Deze stand van zaken blijft bij alle wisseling van de beschavingsontwikkeling dezelfde.

Maar, de sociaal gequalificeerde objectieve structuur der riddercostuums kan niet meer worden geactualiseerd door het thans

levende geslacht, omdat de *subjectieve* sociale verbandsfuncties der standen op de basis der nieuwe historische toestanden fundamenteel gewijzigd zijn.

De subject-objectrelatie in de hier besproken radicaal-typen van ding-structuren vertoont dus inderdaad een bijzondere eigenaardigheid.

De drie figuren in de subject-objectrelatie dezer ding-structuren: de intentioneele afbeeldingsrelatie, de ontsluitings- en de actualiseeringsrelatie.

De ‘verschuiving in de bestemmingsfunctie’ der historisch gefundeerde gebruiksvoorwerpen is eigenlijk slechts een verschuiving in een bepaald aspect der subject-objectrelatie, waarin deze dingen staan, en wel uitsluitend in de *actualiseeringsrelatie* tusschen hun objectieve bestemmingsfunctie en het menschelijk gebruik.

Wij hebben nl. de volgende figuren in de subject-objectrelatie dezer dingen scherp te onderscheiden:

1º - *objectiveering* in de structuur van een werkelijk ding van het intentioneele object, gelijk dit in het *ontwerp* van het ding is gevat (intentioneele afbeeldingsrelatie);

2º - *subjectieve ont-sluiting* van de gesloten objectieve ding- structuur in de *menschelijke ervaring* (ontsluitingsrelatie);

3º - *actualiseering* van de objectieve ding-structuur door de menschelijke activiteit, welke het ding naar zijn objectieve en ontsloten bestemmingsfunctie *gebruikt* (actualiseeringsrelatie).

Zien wij nu goed toe, dan kan de ‘verschuiving in de bestemmingsfunctie’ bij behoud van de oorspronkelijke structuur van het ding nòch de verhouding van de objectieve werkelijke structuur van het ding tot het intentioneele object van het ontwerp, nòch de ontsluiting van zijn bestemmingsfunctie door de menschelijke ervaring raken, doch alleen de *actualiseeringsverhouding*.

De bestemmingsfunctie is geïn-actualiseerd, het ding kan in zijn oorspronkelijke bestemming niet meer actueel fungeeren, ofschoon het in de menschelijke ervaring nog steeds in die bestemming kan worden gevat.

De actualiseeringsrelatie heeft zich van de objectieve bestemmingsfunctie verschoven naar de historische of aesthetische objectsfunctie van het ding. Zoo kan bv. de ridderkleeding nog slechts worden geactualiseerd in een historischen optocht, een historisch kijkspel of een tooneelspel, terwijl zij overigens als cultuurmerkwaardigheid in de musea thuis hoort.

Intusschen is ook deze verschuiving in de actualiseeringsverhouding tusschen het gebruikend subject en de objectieve bestemmingsfunctie van het ding geenszins afhankelijk van een subjectieve willekeur in de uitwendige menschelijke doelstellingen. M.a.w. ook de hier ontdekte stand van zaken geeft geen voet aan een functionalistisch teleologische beschouwing van de werkelijkheid dezer dingen.

Wanneer bv. een oude sjaal als wandversiering wordt gebruikt, dan is zulks alleen op behoorlijke wijze mogelijk, wanneer dit kleedingstuk inderdaad een objectief gebonden schoone harmonie bezit.

Wanneer men een oud riddercostuum als ‘cultuurmerkwaardigheid’ in een museum plaatst, dan is zulks alleen mogelijk, omdat in de typische fundeeringsfunctie van dit ding een historische cultuurtrek van een bepaald tijdperk tot objectieve uitdrukking is gekomen, omdat de vrij ontworpen vorm van dit gewaad met de bijbehoorende wapenen inderdaad de vroegere historische machtspositie van den ridderstand op objectieve wijze weerspiegelt.

M.a.w. de bedoelde verschuiving in de actualiseeringsverhouding knoopt aan bij de interne structuur van het werkelijk ding zelve en niet bij een subjectieve menschelijke willekeur in de wijziging van zijn doelstellingen.

§ 5 - De verhouding tusschen het interne structuur-principe en het modale fundeerings-systeem in de subject-objectbetrekking der dingen. De biotische structuurfunctie in de ontsluitings- en actualiseeringsrelatie. symbolisch gequalificeerde dingen.

Eerst nu wij inzicht hebben verkregen in verschillende radicaal-typen van de structuur-principes der normatief gequalificeerde

objectieve dingen, keeren wij terug tot de vroeger opgeworpen vraag, hoe het modale fundeerings-systeem in de subject-objectrelatie, waarin deze dingen gevoegd zijn, gehandhaafd blijft.

Het moest reeds van meetaf duidelijk zijn, dat de verhouding tusschen dit modale fundeerings-systeem en het interne structuur-principe van het ding nimmer deze kan zijn, dat het eerste van het laatste *afhankelijk* is.

De modale horizon van ervaring en tijdelijke werkelijkheid omsluit, gelijk wij weten, den plastischen, en maakt den laatste eerst *mogelijk*, gelijk de kosmische tijdshorizon op zijn beurt den modalen omsluit en eerst mogelijk maakt.

Het komt er hier slechts op aan, in deze verhouding een helder inzicht te verkrijgen ook daar, waar het dingen betreft, welker structuurprincipes het verband met het modale fundeeringssysteem niet op het eerste gezicht openbaren.

Bij de analyse van de structuurfuncties van het plastisch kunstwerk den ‘Hermes van Praxiteles’ bleek op deze wijze de biotische structuurfunctie niet op het eerste gezicht aanwijsbaar en dezelfde moeilijkheid bleek zich voor te doen ten aanzien van alle door den mensch uit anorganisch materiaal gevormde dingen.

Een definitief antwoord op de vraag, hoe deze functie zich, onafhankelijk van alle structuurbijzonderheden dezer dingen, als *noodwendige* functie in alle voorwerpen van objectief normatief gequalificeerde structuur laat aantoonen, werd door ons telkens verschoven, omdat het ons te voren in de eerste plaats er om ging, een schematisch overzicht te verkrijgen over verschillende radicaal-typen dezer dingen.

Eerst thans stellen wij de vraag *principieel* aan de orde los van de bedoelde structuur-eigenaardigheden, ook al zullen wij straks ons betoog weder aan een bijzonder radicaal- en stamtype van gebruiksvoorwerpen *illustreeren*.

Wij willen dan aantoonen, dat een biotische structuurfunctie als zoodanig noodwendig in de subject-objectrelatie dezer dingen is besloten en dit zoowel naar de *ontsluitingsverhouding*, waarin zij tot de subjectieve menschelijke ervaring staan, als naar de *actuali-*

seeringsrelatie, waarin zij op het subjectief menschelijk gebruik zijn betrokken.

De biotische structuurfunctie der dingen in de ontsluitingsrelatie hunner objectieve ervaringswerkelijkheid.

Wij beginnen dan op te merken, dat ook de historisch gefundeerde objectieve dingen noodwendig in de biotische subject-objectrelatie moeten fungeeren, reeds wijl zij *zinnelijk waarneembaar* zijn.

Een huis, een stoel, een kandelaar etc. etc. moeten objectief in onze biotische levensruimte fungeeren, zullen zij ons in een objectief-zinnelijk waarnemingsbeeld *subjectief-psychisch* ontsloten worden.

Want de zinnelijke waarneming onderstelt de biotische prikkeling onzer gezichtszenuwen en niets kan deze organen in de biotische subject-objectrelatie beinvloeden, wat niet zelve in den biotischen wetskring subjectief of objectief fungeert.

Maar alle dingen fungeeren in dezen wetskring slechts in hun eigen typische structuur en zijn slechts als zoodanig op de menschelijke ervaring betrokken.

Reeds de in de vorige § geanalyseerde *ontsluitingsrelatie* in de objectieve ervaringswerkelijkheid dezer dingen onderstelt dus, dat zij ook in de *biotische subject-objectrelatie* fungeeren[1)].

Dat de door een normatieve objectsfunctie gequalificeerde dingen in deze hun bestemmingsfunctie ook niet zouden kunnen *geactualiseerd* worden, zonder dat zij een objectief-biotische structuurzijde hadden, moet bij eenig nadenken duidelijk zijn.

1) Het objectief-zinnelijk waarnemingsbeeld in de subjectief-biotisch en psychisch gequalificeerde natuurdingen als zoodanig is uiteraard niet op een biotische *objects*functie betrokken, daar planten en dieren zelve een *subjectief-actueele* levensfunctie hebben. Het is deze subjectief biotische structuurfunctie, welke in samenhang met de kosmisch vroegere functies in het zinnelijk waarnemingsbeeld analogisch is geobjectiveerd.
Wel is natuurlijk, gelijk wij reeds in Boek II Dl. 1, blz. 311 zagen, de biotische subject-objectrelatie tusschen deze natuurwezens en hun objectieve vormsels, resp. hun andere levens-objecten in het zinnelijk waarnemingsbeeld geobjectiveerd.

Al deze dingen behooren immers tot het objectief menschelijk *levensmilieu*, dat een onvergelijkelijke verdieping tegenover het plantaardige of dierlijke aanwijst.

Door de actualiseering hunner bestemmingsfunctie verruimt de mensch zijn levensmilieu, bevrijdt hij het van de starre gebondenheid aan de *in de natuur gegeven* physisch-chemische functies, brengt hij ook zijn natuurlijke levensvoorwaarden onder leiding van een *vrije beheerschende vorming*.

In de objectief-symbolisch gequalificeerde en historisch gefundeerde dingen ontbreekt, naar hun interne structuur, de vroeger geanalyseerde af- of uitbeeldingsrelatie tot een zelve niet symbolischgequalificeerd intentioneel object.

Wij willen dezen stand van zaken tenslotte nog illustreeren aan een stamtype van dingen, welke tot een tot nu toe nog niet onderzocht radicaal-type behooren. Als voorbeeld kiezen wij het uitsluitend voor lezen bestemde boek.

Zulk een boek behoort tot het rijk der historisch gefundeerde en symbolisch gequalificeerde dingen, waartoe ook brieven, partituren, handwijzers, vaandels en vlaggen, gedenkteekenen etc. etc. moeten worden gerekend.

De eigenaardigheid van dit radicaal-type van normatief gequalificeerde dingstructuren bestaat hierin, dat zij - anders dan de tot nu toe besprokene - *als zoodanig* geen (niet zelve symbolisch gequalificeerd) intentioneel object in de werkelijkheid uitbeelden. Hoogstens zijn uitbeeldingen van een niet zelf symbolisch gequalificeerd intentioneel object *enkaptisch* in hun eigen structuur besloten (vgl. illustraties bij de tekst van een boek, de uitbeeldende voorstelling van een bepaalde historische gebeurtenis in een gedenkteeken).

Door de materieele objectieve letterteekens, welke op omslag en bladzijden van het boek in een symbolisch gequalificeerde verbandsstructuur verwerkelijkt zijn, wordt in dezen hun samenhang slechts de intentioneele conceptie van den schrijver in een objectieve dingstructuur *beteekend, niet werkelijk af-* of *uitgebeeld*.

Uiteraard blijft het verband met de beteekende gedachten en voorstellingen van den auteur ook in de objectief-symbolische bestemmingsfunctie van het boek essentieel. De geheele interne differentieering van het stamtype boek hangt immers samen met den aard dezer beteekende gedachten en voorstellingen. Hiervan hangt het af of het boek een wetenschappelijk, een belletristisch of ander type vertoont.

Maar dit verband is niet in de vroeger geanalyseerde *afbeeldingsrelatie* geobjectiveerd, maar blijft van *symbolisch karakter*; het is slechts gegeven in den onlosmakelijken samenhang tusschen het *objectieve teeken, de subjectieve beteekening* en de *beteekende gedachte of voorstelling*, welke zich intentioneel op bepaalde standen van zaken richt.

Wat de typische fundeeringsfunctie van het boek aangaat, deze is uiteraard weer niet in de leidende functie van de natuurlijke, resp. technisch gequalificeerde, structuur van natuur-producten, resp. halfmaterialen te zoeken, waaruit het boek is gevormd.

Deze materialen behooren veeleer tot de *variabiliteitstypen* van het boek en kunnen in een groote verscheidenheid bij zijn vervaardiging zijn gebruikt: papier, zijde, leer etc. etc. kunnen in de eigen structuur van het boek in enkaptische binding fungeeren.

Eerst de naar een *intentioneel-technisch ontwerp* vervaardigde *boekvorm*, waartoe niet slechts de in bepaalden vorm gesneden en aaneengehechte vellen papier, perkament etc., maar zeer wezenlijk ook de ingedrukte, ingeteekende of ingeschilderde lettervormen behooren, kan de typische individualiteits-structuur van dit ding op oorspronkelijke wijze fundeeren.

> Wanneer ARISTOTELES zijn metaphysisch vorm-materieschema, dat - gelijk wij vroeger zagen - in eigenlijken zin hier in 't geheel geen toepassing kan vinden - *analogisch* ook op het boek als kunstproduct betrekt, dan ziet hij den ‘vorm’ alleen in de aaneengelijmde materiaalvellen, terwijl hij de eigenlijke ‘leidende structuurfunctie’, de ‘symbolische’, geheel buiten beschouwing laat[1)]. Waaruit nogmaals blijkt, hoe weinig dit schema ons inderdaad de innerlijke structuur der dingen theoretisch kan ontsluiten.

1) *Metaph.* H, 2, 1042*b.*

Eerst vanuit den vollen structureelen samenhang van deze fundeeringsfunctie met de ‘leidende functie’ laat zich de structuur van het boek theoretisch benaderen.

Objectiveerende verwerkelijking, ontsluiting en actualiseering zijn in de subject-objectrelatie, waarin dit ding fungeert, weder duidelijk onderscheiden.

De symbolisch-objectiveerende verwerkelijking - zonder essentieele afbeelding van het in de subjectieve conceptie van den schrijver objectief vermeende - is voltooid, zoodra de gedachten en voorstellingen van den auteur in de objectieve letterteekens zijn gesymboliseerd, welke omslag en bladzijden van het boek vullen. Deze objectiveerende verwerkelijking kan geschieden door personen, voor wie de door de letterteekens beteekende zin geheel *gesloten blijft*. In het handschrift geschiedt zij uiteraard door den auteur zelve.

De ontsluiting van de in de dingstructuur van het boek nog gesloten liggende objectieve taalfunctie geschiedt door iederen lezer (in de subjectieve, historisch gefundeerde verbandsfunctie der taal), die door middel van de objectieve letterteekens den beteekenden zin *verstaat*.

De actualiseering van het boek naar zijn objectieve symbolische bestemmingsfunctie is echter slechts mogelijk, doordat wij het ter hand nemen, al verder lezende zijn bladzijden omslaan enz. M.a.w. zonder gebruik van ons lichaam in zijn organische levensfunctie kunnen wij tot deze actualiseering van het boek niet komen.

Maar dan moet het boek als ding ook een objectieve structuurzijde in den biotischen wetskring bezitten, die zich op geenerlei wijze theoretisch laat uitschakelen, zonder dat wij het boek als ding uit den blik verliezen. *Modaal beschouwd* is de zinnelijke objectiviteit van het boek, zijn zinnelijk-gevoelig waarnemingsbeeld, noodwendig gefundeerd in zijn biotische objectiviteit, waardoor het ons objectief *ter hand is* in onze levensruimte.

In deze modale zin-functie van het boek drukt zich echter weder noodzakelijk de geheele objectieve dingstructuur van het laatste uit.

En dit geldt voor den geheelen inter-modalen zin-samenhang, waarbinnen de plastische structuur van het boek is gevoegd.

Dat met name de objectief-symbolisch gequalificeerde dingen het natuurlijk menschelijk levensmilieu op een ontzaggelijke wijze verruimen en verdiepen, springt in het oog.

Door middel van het boek verdiept en verbreedt zich onze gezichtseinder, verheffen wij ons boven het actueel gegeven natuurlijk levensmilieu en treden in intentioneel contact met ons tot nu toe verborgen levenskringen in fantasie of werkelijkheid, in verleden of heden. Door middel van deze dingen verkrijgen wij een intensief objectief-intentioneel contact met de ontzaggelijke verbandservaring der menschheid, die in hun symbolisch gequalificeerde structuur is beteekend en wordt onze subjectieve individueele levensfunctie doordrongen met de verleden, heden en toekomst omspannende perspectieven der rijke menschelijke samenleving over den geheelen aardbodem.

De biotische objectsfunctie van het boek in de ontsluitingsrelatie.

Natuurlijk is de aanwezigheid der biotische structuurzijde in het volle ding ook hier niet alleen door de actualiseeringsrelatie gewaarborgd. Wij zagen immers reeds vroeger, dat ook de ontsluitingsrelatie, waarin het ding tot de menschelijke ervaring staat, de aanwezigheid van een biotische subject-objectrelatie impliceert.

En daarmede is de noodzakelijke aanwezigheid van een biotische zinzijde in de structuur ook van die normatief gequalificeerde dingen aangetoond, die, gelijk de vrije kunstwerken, als zoodanig niet tot de *gebruiksvoorwerpen* kunnen worden gerekend.

Deel II
De individualiteits-structuren der tijdelijke menschelijke samenleving

Hoofdstuk I
Het grondprobleem in de verbands-structuren der tijdelijke menschelijke samenleving

§ 1 - De naieve ervaring van de continue eenheid en identiteit van het samenlevingsverband in de wisseling der individueele leden. gemeenschap, verband en maatschapsverhouding.

Wij wenden ons thans tot een der meest gewichtige onderdeelen van ons onderzoek naar de individualiteits-structuur der tijdelijke werkelijkheid.

De structuur-principes van de onderscheiden verbanden der tijdelijke menschelijke samenleving vragen onze aandacht.

Verbands- en maatschapsverhoudingen der menschelijke samenleving. Hare onderlinge correlatie.

Onder ‘verbanden’ versta ik al die collectiviteiten in de menschelijke samenleving, welke een eigen intern *gemeenschapskarakter* bezitten, dwz. een *innerlijk solidaire eenheid in de meer of mindere variabele veelheid hunner leden en orgaan-functionarissen* vertoonen en zich naar binnen steeds door *gezags- en ondergeschiktheidsverhoudingen* karakteriseeren, onverschillig of het gezag autoritair, dan wel genootschappelijk wordt uitgeoefend.

Daardoor onderscheiden zich de interne verbandsverhoudingen in de tijdelijke menschelijke samenleving ten scherpste van de externe verhoudingen, waarin de menschen gecoördineerd naast elkander fungeeren, waarin geen solidaire eenheid, maar een gedifferentieerde veelheid heerscht, en waarin geen gezags- en ondergeschiktheidsverhoudingen optreden, maar slechts individueele ver-

schillen in leeftijd, stand, positie, aanleg, invloed etc. etc. zich geldend maken, die wel de individueele verscheidenheid in de maatschappelijke verhoudingen accentueeren, zonder echter als zoodanig samenbindend en integreerend te werken.

Wij zullen de laatst bedoelde samenlevingsverhoudingen *maatschapsverhoudingen* noemen ter onderscheiding van de interne *verbandsverhoudingen*.

Reeds hier stel ik echter op den voorgrond, dat de maatschapsverhoudingen nimmer zijn te *scheiden* van de interne verbandsverhoudingen, omdat de individueele verscheidenheid, waarin de menschen in de laatste fungeeren, voor een goed deel mede door hun verbandsfuncties bepaald is (men denke slechts aan de standsen positie-verschillen), ja in een meer primitieve samenleving zelfs geheel daarvan afhankelijk is.

De onverbrekelijke correlatie tusschen verbands- en maatschapsverhoudingen in de menschelijke samenleving is, naar wij reeds in de *algemeene theorie der wetskringen* opmerkten, *modaal*-normatief in den omgangszin gefundeerd.

Bij de dieren vinden wij wel natuurlijke samenlevingsverbanden, maar geen correlatie van normatieve verbands- en maatschapsverhoudingen. Ook zij hebben uiteraard, evenals planten en andere natuurdingen, externe relaties tot de overige dingen. Maar de correlatie van verbands- en maatschapsfuncties draagt een normatieve zin-structuur en kan op natuur-dingen als zoodanig niet worden overgedragen.

In de modale natuur-zijden der menschelijke samenleving fungeert de bedoelde correlatie slechts in haar desbetr. *anticipatiesferen*.

De onderscheiding van ‘verband’ en ‘maatschap’ dekt zich niet met Tönnies' onderscheiding tusschen ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’. De beteekenis dezer laatste.

Bij de keuze van de termen *verband* en *maatschap* heb ik mij losgemaakt van de onderscheiding tusschen ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’, in den zin, waarin zij sinds FERDINAND TÖNNIES' epoche-

makend, thans in 7e druk verschenen boek '*Gemeinschaft und Gesellschaft*' de moderne sociologie beheerscht.[1)]

TÖNNIES' opvatting der 'Gemeinschaft' dekt zich geenszins met het 'verband' in den door ons bedoelden zin, evenmin als zijn opvatting der 'Gesellschaft' zich dekt met de 'maatschapsverhoudingen' in onzen zin.

Bij TÖNNIES gaat het bij zijn tegenstelling tusschen 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' uitsluitend om het contrast tusschen het wezenlijk samenlevingsorganisme eenerzijds, waarin 'naturwüchsig' het individu is ingegroeid, en het mechanisch aggregaat der voorbijgaande sociale verhoudingen en verbindingen anderzijds, die als kunstproducten der menschelijke willekeur moeten worden beschouwd.

In de ware 'gemeenschap' zijn naar dit gezichtspunt de samenlevenden wezenlijk innerlijk verbonden en blijven zij verbonden ondanks uitwendige scheiding, in de 'Gesellschaft' daarentegen blijven zij innerlijk gescheiden ondanks alle kunstmatige verbondenheden, zelfs al bevinden zij zich hier in vrijwillige *verbanden in den door ons bedoelden zin*.

Voor de karakteriseering van de tegenstelling tusschen 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' heeft TÖNNIES de praegnante termen '*Wesenswille*' en '*Kürwille*' gevormd.

De 'Wesenswille' is een werkelijke gemeenschapswil, die zich op natuurlijken instinctieven grondslag in gemeenschap van voelen, liefhebben en haten, denken, geloofs-voorstellingen etc. vormt. De 'Kürwille' daarentegen is bloot uitwendige wilsovereenstemming tot bereiking van een zeer bepaald uitwendig doel, waarbij het 'do ut des' steeds op den voorgrond staat en het niet tot innerlijke verbondenheid van wil komt.

Ware gemeenschappen ziet TÖNNIES in huwelijksband, gezin, huis- en akkerverband, familie, dorp, antieke en middeleeuwsche stad met haar gilden, geloofsverband, ten deele ook nog in den

1) Zie ook zijn *Soziologische Studien und Kritiken* I en II en zijn *Einführung in die Soziologie* (1931).

modernen staat. Zij vertoonen deels een autoritair, deels een genootschappelijk type en zijn steeds primair tegenover de individualistische ‘Gesellschaft’.

Deze laatste is volgens TÖNNIES de aan alle ware gemeenschap antagonistische, moderne en rationalistische factor in de menschelijke samenleving, die een ontbindende werking op de grondslagen der cultuur uitoefent en zoo hij overheerschend wordt, de cultuur ten ondergang doemt. TÖNNIES spreekt in dezen zin zelfs van twee groote perioden in de cultuurontwikkeling: Op de periode der ‘Gemeinschaft’ volgt een periode van individualistische ‘Gesellschaft’. De eerst is gekarakteriseerd door den gemeenschapswil in eendracht, zede en religie, gelijk deze laatste resp. haar uitdrukking vinden in de typische gemeenschapsvormen van familie, dorpsen autarke stadsgemeenschap; de tweede daarentegen is gekenmerkt door conventie, politiek en publieke opinie, gelijk deze resp. haar uitdrukking vinden in de typische ‘Gesellschafts’ vormen van het moderne groote stadsleven met zijn handel en industrie, het nationale leven met zijn berekenende politiek en het kosmopolitisch leven, dat door de rationalistische wetenschap in bewuste begrippen is verkondigd en in de literatuur, de pers en dus in de publieke opinie overgaat.

Zoo wordt dus bij TÖNNIES de tegenstelling ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’ tot een geschied-philosophisch motief, waardoor hij de geheele beschavingsontwikkeling beheerscht ziet.

Ondanks den blijkbaar sterk romantisch-organologischen en dialectischen ondergrond van zijn theorie der ‘gemeenschap’ in tegenstelling tot die der ‘Gesellschaft’, bevat TÖNNIES' beschouwing een belangrijke kern van waarheid, die wij eerst in het slotgedeelte van ons onderzoek naar de structuren der menschelijke samenleving ten volle kunnen in het licht stellen.

Nu wij echter nog aan den aanvang onzer onderzoekingen naar de samenlevings-structuren staan, moeten wij opmerken, dat het verbandsbegrip niet mag worden beperkt tot de nog afzonderlijk te beschouwen ‘in de natuur gefundeerde’ en de ongedifferentieerde verbanden der menschelijke samenleving. TÖNNIES' onderscheiding

van ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’ blijft dus voorloopig buiten beschouwing.

Wij nemen het woord ‘verband’ in den ruimen zin, dien wij in onze bovenstaande definitie theoretisch hebben vastgelegd.

Onder ‘verband’ valt niet de twee-eenheid van een levensgemeenschap als het huwelijk, welke onafscheidelijk is van de individualiteit der in deze tijdelijke gemeenschap fungeerende personen, nòch de veel-eenheid eener gemeenschap zonder gezagsstructuur.

Niet van ‘verband’ spreken wij, waar in 't geding is een levensgemeenschap van twee personen, die wel door den gemeenschapsband tot een interne eenheid in de tweeheid zijn samengevoegd, maar waar deze band zóó strikt aan de individualiteit der daarin fungeerende personen gebonden is, dat hij onherroepelijk wordt verbroken wanneer een dezer personen uit de tijdelijke gemeenschap komt te vervallen.

De huwelijksgemeenschap is als zoodanig dus geen ‘verband’ in onzen zin[1)], en a fortiori geen ‘maatschap’, maar een tijdelijke eenheid in de tweeheid voor den duur van het leven, die een eigen innerlijke structuur bezit, en die wij als *individueele twee- eenheidsgemeenschap* van ‘verband’ en ‘maatschap’ onderscheiden.

Evenmin valt onder ‘verband’ in onzen zin de veel-eenheid eener gemeenschap als de cognatische familie (wel te onderscheiden van het eigenlijke *gezinsverband*), waaraan een wezenlijke gezagsstructuur ontbreekt.

Op de samenlevingsverbanden in den ruimen zin des woords richten wij dus in de eerste plaats onze aandacht.

De naieve ervaring van de menschelijke samenlevingsverbanden.

Het valt niet te ontkennen, dat in de naieve ervaring deze verbanden worden gevat als continue, idente eenheden, die als zoodanig niet, of althans niet binnen zekere grenzen, afhankelijk zijn

1) In vroegere publicaties rekende ik de huwelijksgemeenschap wèl tot de ‘verbanden’, evenals de familie.

van de wisseling der individueele leden (ik gebruik hier het woord ‘lid’ in een algemeene beteekenis).

Niet twijfelachtig is ook, dat aan de naieve ervaring deze verbanden zich slechts in den volle zin-samenhang der tijdelijke werkelijkheid geven, waarbij ook de actueele subject-objectrelatie tusschen de verbanden en de hun eventueel toegeordende objectieve complexen van dingen een rol speelt.

Een plaatselijk kerkverband bv. wordt naief nimmer los van zijn kerkgebouwen ervaren, een gezinsverband normaliter nimmer los van zijn behuizing, een bedrijfsverband nimmer los van zijn bedrijfsgebouwen.

Intusschen zijn wij ons in de naieve ervaring ten volle bewust, dat deze subject-objectrelatie - een klaarblijkelijke *actualiseeringsrelatie* in den vroeger bedoelden zin[1)] - een variabel karakter heeft. De wisseling van gebouwen bv., die objectief aan de bestemming van het verband zijn toegeordend, tast voor de naieve ervaring de identiteit van het verband niet aan, zoomin als zulks geschiedt door de wisseling der leden. En is voor een bepaald verband tijdelijk of blijvend geen typische subject-objectrelatie (actualiseeringsrelatie) aanwijsbaar, dan weet men in de naieve ervaringshouding ook het subjectief verband als zoodanig als een continue eenheid in de wisseling der leden vast te houden, ofschoon het niet is te ontkennen, dat het hier moeilijker valt bij gebreke aan een aanknoopingspunt in de objectieve ding-werkelijkheid. In elk geval is het een principieele vervalsching van de naieve ervaring van de tijdelijke samenlevingsverbanden, wanneer men haar zuiver *zinnelijk* meent te kunnen duiden, als zou zij slechts een objectief zinnelijk waarnemingsbeeld (bv. van de menschen in een gebouw) als een eenheid kunnen vatten.

Het is ook zeker niet waar, dat het samenlevingsverband slechts voor *het theoretisch denken* als een continue eenheid bestaat en dat de naief ervarende slechts van ‘individuen’ weet.

Integendeel, niets is aan de naieve ervaring nader dan de realiteit van het verband in gezin, bedrijf, stad, dorp, kerk, staat enz.

1) Zie hiervoren blz. 121.

en niets ligt verder van haar af dan een individualistische *oplossing* van het verband in 'individuen'.

De principieele onjuistheid van een interpretatie der naieve ervaring van de samenlevingsverbanden naar een individualistische nominalistische theorie.

Dat men de naieve ervaring van de menschelijke samenlevingsverbanden zoo grondig kon misverstaan en haar eigenlijk een *rationalistisch nominalistische theorie* in de schoenen schoof, is weder alleen te verklaren uit de omstandigheid, dat men haar inderdaad benaderde vanuit een individualistische, naturalistische *theorie* over de werkelijkheid.

Ongetwijfeld zijn wij in de naieve ervaringshouding evenmin in staat *rekenschap te geven* van de continue interne eenheid der samenlevingsverbanden als van die der natuurdingen, kunstwerken of andere normatief gequalificeerde objectieve dingen.

GIERKE heeft er op gewezen, dat bv. de middeleeuwsch-Germaansche, nog vóór-theoretische, opvatting der verbanden de laatste vereenzelvigde met alle leden gezamenlijk[1)], ofschoon uit de middeleeuwsche rechtsbronnen duidelijk blijkt, hoe men er zich terdege van bewust was, dat de idente eenheid bv. van een markeverband niet werd aangetast door de vermindering van het aantal der markgenooten tot 2 of 3. Van de realiteit der verbanden is de wezenlijk naieve ervaring overtuigd.

Bij meer primitieve volkeren treedt het individueele lid van het volksverband *als zoodanig* geheel op den achtergrond en is vaak het sibbe- of gentielverband de reëele eenheid, waarmede binnen het volksverband gerekend wordt. In de moderne ethnologie wordt niet meer betwijfeld, dat het leven van den primitieven mensch overwegend door de primitieve verbanden beheerscht wordt.

1) Een parallel van deze naieve opvatting der totaliteit levert de vóór-theoretische opvatting van een vermogenstotaliteit als inbegrip van alle afzonderlijke ertoe behoorende lichamelijke objecten. Zoo deelt ons GAIUS in zijn *Institutiones* II, 54 mede: 'olim rerum hereditariarum possessione velut ipsae hereditates usucapi credebantur, scilicet anno lex enim XII tabularum soli quidem res biennio usucapi jussit, ceteras vero anno. ergo hereditas in ceteris rebus videbatur esse, quia soli non est, quia neque corporalis est, et quamvis postea creditum sit ipsas hereditates usucapi non posse....' enz.

Het ‘individu’, in den zin der rationalistisch-nominalistische verbandstheorie, is een theoretische constructie, welke de aan het verband *externe, gecoördineerde maatschapsverhouding* verabsoluteert. Daarbij verliest deze theorie uit het oog, dat zelfs de emancipeering van den individueelen mensch in dit externe maatschappelijk verkeer geenszins ‘in de natuur is gegrond’, maar eerst op een modern peil der beschavingsontwikkeling valt te constateeren. Op dit laatste punt komen wij nog uitvoerig terug.

***

Waarom wij de structuur der menschelijke samenlevingsverbanden voortaan niet meer als dingstructuur aanduiden.

Wanneer nu de verbanden der tijdelijke menschelijke samenleving inderdaad reëele, continue identiteit bezitten bij algeheele dan wel beperkte wisseling zoowel in hun actueele subject-objectrelatie als in hun individueele leden; wanneer voorts deze verbanden als *werkelijke* eenheden in alle zin-zijden der tijdelijke realiteit fungeeren en zij tenslotte, evenals de vroeger onderzochte typen van dingen, typisch interne structuurprincipes bezitten, dan rijst de vraag, of men hun structuur niet als *ding*structuur mag qualificeeren.

In vroeger verschenen publicaties heb ik deze qualificatie inderdaad gebruikt. Een principieel bezwaar tegen het gebruik van den naam ‘ding’ voor de menschelijke samenlevingsverbanden kan eigenlijk alleen worden opgeworpen, wanneer men zou blijven vasthouden aan de exclusief naturalistische, objectivistische opvatting der ding-realiteit, of het ding zou vatten in den speculatief-metaphysischen zin van een starre substantie met accidentia.

Doch wij hebben in het licht onzer wetsidee de onhoudbaarheid van deze exclusieve beschouwing der ding-werkelijkheid en de groote veel-vormigheid harer structuur-principes ingezien.

Intusschen geef ik toe, dat het in 't geheel niet gebruikelijk is, de verbanden der menschelijke samenleving ‘dingen’ te noemen.

Ofschoon zij evenals alle werkelijke dingen door den plastischen horizon van ervaring en werkelijkheid bepaald en omsloten zijn en daarbinnen een constant actueel bestaan hebben, geef ik - ter

vermijding van allen terminologischen aanstoot - er de voorkeur aan, hun structuur niet langer als *ding*-structuur aan te duiden, doch daarvoor den term '*verbands-structuur der menschelijke samenleving*' voor te behouden. Dat ik in vroegere publicaties ook de verbandsstructuren der menschelijke samenleving 'dingstructuren' noemde, vond zijn grond vooral in de overweging, dat deze terminologie mij aanvankelijk geschikt leek ter karakteriseering van de tegenstelling mijner wijsgeerige verbandstheorie met de heerschende opvattingen, welke op het standpunt der immanentiephilosophie de verbanden 't zij met het *substantiebegrip*, 't zij met het *functiebegrip*, 't zij met een dialectisch, in wezen evenzeer functionalistisch, *structuurbegrip* of het speculatief begrip der '*Gesammtperson*' willen vatten.

§ 2 - Het metaphysisch realisme in de verbandstheorie.

Gelijk bekend, was reeds in de Grieksche philosophie het probleem i.z. de continue eenheid en identiteit der samenlevingsverbanden ondanks algeheele of beperkte wisseling der individueele leden een twistappel tusschen de realistische metaphysica en het rationalistisch-individualistisch nominalisme.[1)]

De metaphysische fundeering der samenlevingsverbanden bij Aristoteles.

De Aristotelische opvatting der verbanden zag de gemeenschap der menschelijke samenleving van gezin (als kiemcel) tot stadsstaat *(πόλις)* metaphysisch gegrond in den substantieelen wezensvorm van den mensch. De staat gaat naar de wezensnatuur van den mensch aan het gezin en de gemeente (als verband van afzonderlijke families) vooraf en is er a fortiori in dezen zin vóór het individu, gelijk *het geheel* er is vóór zijn *deelen*.

Deze realistisch-metaphysische opvatting, die huisgezin en familiegemeenschap gelijkelijk als integreerende organische bestand-

1) Ik moge reeds in dit verband waarschuwen tegen de vereenzelviging van individualistische en nominalistische beschouwing der menschelijke samenleving. Slechts het *rationalistisch* nominalisme is *individualistisch* ingesteld. Daarentegen kan een irrationalistisch nominalisme zeer wel een universalistisch standpunt innemen.

deelen van het autarke staatsverband[1] beschouwt, loopt ex origine uit op een theoretische nivelleering van de interne structuurprincipes der verbanden.

De ware staat is de territoriale autarke totaliteit, waarvan de vrije burger het kleinste bestanddeel vormt. Alle gemeenschapsvorming ontspringt uit dezelfde aandrift *(ὁρμή)* van de menschelijke natuur als *πολιτικὸν ζῷον*, een aandrift, die intusschen krachtens de redelijkzedelijke vrijheid van den mensch slechts door een vrij besluit en vrije daad zich in de gemeenschapsvorming verwerkelijkt.

Alle gemeenschapsvorming is gegrond in de redelijk-zedelijke natuur van den mensch; zijn wezensvorm doet hem streven naar de volmaking van zijn wezen. Doch als enkeling is hij onzelfgenoegzaam, niet autark.

Het verband dient in zijn trapsgewijze ontwikkeling van huisgezin tot de autarke staatsgemeenschap inderdaad de volmaking van den mensch naar diens immanenten wezensvorm.

Het generiek onderscheid, dat Aristoteles tusschen de samenlevingsverbanden laat gelden is niet aan hun innerlijke structuur georienteerd.

Het qualitatief onderscheid, dat ARISTOTELES tusschen den staat en de niet autarke gemeenschappen laat gelden[2], is niet aan de innerlijke structuur der verbanden georienteerd, maar slechts aan de metaphysische opvatting van de *lagere* en *hoogere levensbehoeften van den mensch*. Het gezins-verband (verwarrenderwijze met de huisgemeenschap van den Griek vereenzelvigd) is in de organische ontwikkelingstrap de laagste en meest primitieve gemeenschap, welke slechts de eerste sexueele en economische levensbehoeften bevredigt; de gemeente is het naast hoogere verband, dat boven de bevrediging dezer primitieve levensbehoeften uitgaat en eigenlijk slechts een bloot doorgangsstadium voor de ontwikkeling van

1) De ‘autarkie’ is hierbij als een politisch-metaphysisch postulaat voor den waren staat gevat. ARISTOTELES erkent in zijn Politica, dat er wel staten bestaan, welke in werkelijkheid niet aan het postulaat voldoen. Zoo is volgens hem (Boek VI, 1291*a*) een staat met te gering aantal onderdanen niet meer *αὐτάρχης*.

2) Vgl. Pol. I, 1252*a*, 1252*b* en 1253*a*. Vgl. hierbij 1280*b*, waar het *eenig wezenlijke* van het staatsverband wordt genoemd: de *κοινωνία τοῦ ἓν ζῆν*.

den stadsstaat, de *πόλις*, is. De ideale staat echter is de volmaakte, de andere verbanden als zijn bestanddeelen omvattende, autarke gemeenschap, die aan de hoogste redelijk-zedelijke behoeften van den mensch voldoet, waartoe de lagere verbanden niet in staat zijn.

De geheele metaphysisch-realistische verbandsleer der Grieksche philosophie is, in overeenstemming met de Grieksche volksovertuiging, van meening, dat alle andere verbanden slechts organische bestanddeelen van den staat kunnen zijn en geen eigen interne bestemming onafhankelijk van den staat bezitten.

En ofschoon ARISTOTELES de ongelijksoortigheid in de organische tusschenverbanden tusschen individu en staat erkent en, in tegenstelling tot PLATO'S conceptie van den ideaalstaat, op de noodzakelijkheid dezer tusschenverbanden wijst, heeft juist hij met den grootsten nadruk iedere bijzondere *κοινωνία* tot bestanddeel en middel in dienst van de alleen volmaakte en autarke *κοινωνία πολιτική* geproclameerd.[1)]

De corporatieve beroepsstanden in den idealen staat van Aristoteles en zijn leer van de staatsvormen.

Terwijl ARISTOTELES alleen de huisgemeenschap met haar drie elementen van het maritale, het ouderlijk en het meestergezag (over de slaven) als *essentieel* lid van het staatsorganisme behandelt, en de vrijwillige verbanden slechts als toevallige en op afzonderlijke doeleinden gerichte organismen beschouwt, ontwerpt hij in zijn ideaal-staat toch een zuiver *staatsabsolutistische indeeling der burgers in corporatieve beroepsstanden en door de overheid geregelde tafelgenootschappen*.[2)]

1) Zie GIERKE *Genossenschaftsrecht* III, 28/9.
Vgl. Polit. I, 1252*a*; 1253*b* - 1260*b* (de *οἰκία* als *μέρος πόλεως)*.
Pol. III, 1280*b*: *διὸ κηδεῖαι τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φρατρίαι καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν· τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. Τέλος μὲν οὖν πολέως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. Πόλις δέ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους.*
Vgl. voorts Eth. Nicom. VIII c. 9 en 11.

2) Zie GIERKE t.a.p. S. 30. Vgl. ook K. HILDENBRAND *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphil.* Bnd. I S. 335 en A. MENZEL *Griechische Staatssoziologie* (Z.f. öff. R. Bnd. XVI, 1936) S. 23.

Een goede staatsorde rust nl. bij hem, evenals bij PLATO, op een arbeidsverdeeling in de maatschappelijke functies.

In nauw verband met het gemis aan inzicht in de innerlijke structuurprincipes der onderscheiden samenlevingsverbanden staat de omstandigheid, dat ARISTOTELES, nog sterker dan zijn leermeester PLATO, bij de onderscheiding der regeeringsvormen van den staat doorloopend *innerlijk-niet-politische* criteria, die hoogstens de variabiliteitstypen der staten kunnen betreffen, met de *wezenlijk staatkundige* vermengt[1] en bv. de onderscheiding van oligarchie en democratie grondt op het onderscheid van adel en rijkdom eenerzijds, vrijheid en armoede anderzijds.

Ongetwijfeld was ten tijde van ARISTOTELES in de Atheensche democratie de politieke macht in handen van het arme *πλῆθος*. Maar het is zeker, dat de Atheensche democratie niet *gefundeerd* was in de *sociaal-economische positie* van het 'heerschend deel', maar dat veeleer omgekeerd de arme burgers alleen daarom de heerschende groep in den staat uitmaakten, omdat zij onder haar leiders het monopolie van de politieke macht hadden weten te veroveren. Innerlijk heeft de democratische regeeringsvorm met het onderscheid tusschen bezitslooze en bezittende klassen niets uitstaande.

De tijdelijke verbinding van de democratie met de heerschappij der 'bezitslooze klassen' berust op een enkaptische vervlechting tusschen de innerlijke structuur van den staat en die der niet-statelijke groepeeringsvormen. Dit zal ons duidelijk worden, wanneer wij het innerlijk structuurprincipe van het staatsverband aan een nader onderzoek gaan onderwerpen.

ARISTOTELES echter, die den staat als het totaalverband ziet, waarin alle niet-statelijke verbanden en maatschapskringen *als zoodanig* slechts de positie van *onzelfstandige deelen* kunnen hebben[2], ziet in het sociaal-economisch criterium juist het *wezenlijke* der democratie, al erkent hij daarin een *ontaarding*.

1) Dit wordt geheel over 't hoofd gezien door REHM *Geschichte der Staatrechtswissenschaft* (Handbuch des öffentl. R. Einleitungsband, 1e Abt.) S. 96 ff, waar hij ARISTOTELES' vermeend zuiver *staatkundige* opvatting van het criterium der democratie tegenover de eigenlijke *staatsrechtelijke* stelt.

2) ARISTOTELES beschouwt inderdaad de sociaal-economische indeelingen naar vermogen, beroep en geboorte als essentieele 'deelen van den staat'. Daarom zijn bij hem rijken, armen en middenstand, landbouwers, kooplieden, handwerkers, loonarbeiders etc. *als zoodanig* staatsburgers. Vgl. Pol. VI, 1289*b* 33 sqq.; VI, 1291*b* 11 en VII, 1321*a*.
Terecht merkt dan ook GIERKE *Genossenschaftsrecht* III, S. 17 op: 'Ja, im Grunde ist die *πόλις* des ARISTOTELES überhaupt nicht das, was wir Staat, sondern das, was wir bürgerliche Gesellschaft nennen.'

Daarom verwerpt hij ook het criterium, dat in de democratie, in tegenstelling tot de monarchie, aristocratie en oligarchie, de volksinvloed zich naar het meerderheidsprincipe geldend maakt. Waar de rijken heerschen *op grond van hun bezit*, bestaat volgens hem *noodwendig* oligarchie, waar daarentegen de armen *als zoodanig* het politieke overwicht hebben, democratie.[1)2)] Alleen wijl in den regel slechts een kleine minderheid rijk, de meerderheid arm is, zou in den regel ook de democratie met de heerschappij der meerderheid, de oligarchie daarentegen met die der minderheid gepaard gaan. M.a.w. ook de heerschappij eener rijke meerderheid blijft oligarchie, die van een arme minderheid democratie.

Dat ARISTOTELES democratie en oligarchie als ontaarde regeeringsvormen beschouwt, doet hier niet ter zake.

De opvatting van het verband als een door de taxis gewaarborgde reëele eenheid (unitas ordinis).

Intusschen houdt de realistische metaphysica sinds PLATO vast aan de realiteit van de verbandseenheid als de eenheid van een geordend organisme. PLATO noemt uitdrukkelijk den staat een mensch in 't groot *(μακάνθρωπος)* en orienteert zelfs zijn geheele metaphysische psychologie aan den standenstaat in de ideale conceptie van zijn Politeia.

De realistisch-metaphysieke verbandstheorie is ex origine *univer-*

1) Vgl. Pol. III, 1279*b* 11 sqq, in 't bijzonder 1280*a* 1: *ἀναγχαῖον μὲν ὅπου ἂν ἄρχωσι διὰ πλοῦτον ἄν ’τ ἐλάττους ἄν τε πλείους, εἶναι ταύτην ὀλιγαρχίαν, ὅπου δ’ οἱ ἄποροι, δημοχρατίαν*.

2) Naar onze meening is wel de *democratie*, maar niet de *plutocratie* (welke ARISTOTELES met de oligarchie vereenzelvigt) een wezenlijk staatkundig begrip. Van ‘plutocratie’ kan met meer recht bv. in de economisch gequalificeerde verbanden en in de economisch gequalificeerde maatschapsverhoudingen gesproken worden, waar de macht bij de kapitaalbezitters is. Ook dit punt zal den lezer in den loop van ons onderzoek naar de structuurprincipes der verbanden vanzelve duidelijk worden.

salistisch ingesteld in dezen zin, dat zij den individueelen mensch eerst in het staatsverband tot volmaking laat komen.[1)]

Ongetwijfeld hebben PLATO en ARISTOTELES de innerlijke eenheid van het verband niet als een 'Gesammtperson' gezien, hebben zij evenmin het juridisch orgaanbegrip gekend. Dit is door GIERKE, KARL HILDENBRANDK. HILDENBRAND GESCHICHTE UND SYSTEM DER RECHTS- UND STAATSPHIL. BND. I (1860) S. 23 FF. DE PLAATS UIT PLATO'S KRITON, WELKE MENZEL (BEITRÄGE ZUR GESCH. DER STAATSL. 1929 S. 164) AANVOERT, SPREEKT IN 'T GEHEEL NIET VAN DEN STAAT ALS PERSOON, DOCH VEREENZELVIGT VEELEER STAAT EN WETTEN., REHM e.a. afdoende aangetoond. De speculatief-universalistische constructie van het verband als 'Überperson' of 'Gesammtperson' heeft in 't geheel niet haar oorsprong in de rationalistisch-realistische metaphysica, doch is eerst een modern product van de irrationalistische Romantiek met haar dialectische beschouwing van de verhouding van individu en gemeenschap.

Waar het irrationalisme, gelijk wij reeds uit de *Prolegomena* weten, op een verabsoluteering van de individueele subjectszijde der tijdelijke werkelijkheid berust, is deze beschouwing onvereenigbaar met de wetshypostase, welke het rationalisme kenmerkt.

Voor de wezenlijke realistische metaphysica is het menschelijk samenlevingsverband een *samengestelde ordenings-structuur*, welke *metaphysisch* gegrond is in een *objectieve idee* of een *εἶδος*.

Gelijk ARISTOTELES de eenheid van het van nature bestaande ding slechts in het *εἶδος* als *metaphysische wezenswet* wist te gronden, zoo is de innerlijke eenheid van het staatsverband voor hem slechts in de staatkundige *τάξις*, in de politieke machtsordening gewaarborgd.[3)]

1) OTHMAR SPANN rekent dan ook in zijn *Gesellschaftslehre* (3e Aufl. 1930) S. 145 de staatstheorie van PLATO en ARISTOTELES terecht tot de 'universalistische'.

3) Pol. III, 1287*a* 18: *ἡ γὰρ τάξις νόμος.*
Pol. I, 1254*a* 28: *ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον;*
Pol. I, 1254*a* 24: *καὶ ἔιδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστιν.*

Wanneer deze taxis een principieele verandering ondergaat, doordat de heerschappij in den staat naar een andere maatschappelijke groep overgaat, dan wordt de identiteit van het staatsverband volgens hem zelve opgeheven.[1)]

Hierbij is dus niet te denken aan een *functioneel-juridisch gezichtspunt*. ARISTOTELES heeft veeleer op het oog een structureele verandering in wat de moderne staatsleer noemt: 'Verfassung im materiellen Sinn' (SCHMITT, SMEND, HELLER e.a.), de 'politeia' *(πολιτεία)* gelijk ARISTOTELES haar noemt.

De taxis, welke als politieke machtsordening het heerschend deel aanwijst, is de wezenlijke eenheidsband in het organisme van den staat, gelijk de 'rede' als heerschend zieledeel de substantieele wezensvorm des menschen is, in welken wezensvorm het staatsverband zelve zijn laatste metaphysieke grondlegging vindt.

Maar juist het metaphysisch substantiebegrip, dat het staatswezen in den wezensvorm des menschen fundeerde, bleek tot een innerlijke nivelleering van de onderscheiden structuurprincipes der menschelijke samenlevingsverbanden te voeren.

Het metaphysisch schema van het geheel en zijn deelen leidde, waar het niet aan het innerlijke structuurprincipe van het verband was georienteerd, tot een staatsconstructie, waarbij de staat tot de totaliteit van alle menschelijke samenlevingsverhoudingen werd verheven.

De principieele onderscheiding tusschen verband en maatschap in de realistisch-metaphysische verbandstheorie voert ook tot de scherpe onderscheiding tusschen de zgn. distributieve en commutatieve gerechtigheid.

Intusschen dient te worden erkend, dat het vasthouden aan de metaphysische basis van het verband, welks eenheid tegenover alle wisseling der erin verbonden individuen geenszins, gelijk GIERKE en REHM meenen, als een *bloot formeel-logische*, maar inderdaad als een door *de innerlijk- politische taxis gewaarborgde* werd ge-

1) Pol. III, 1276 *b*2: *ἔιπερ γάρ ἐστί χοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ χοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἑτέρας τῷ ἔιδει χαὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγχαῖον εἶναι δόξειεν ἄν χαὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν ἀυτήν·*

vat, deze metaphysisch-realistische verbandstheorie in staat stelde, ook het fundamenteel verschil tusschen het innerlijk *verbandsrecht* en *het recht der bloot gecoördineerde maatschapsverhoudingen* tegenover alle individualistische rechtsbeschouwing theoretisch te handhaven.

PLATO'S rechtsidee is als idee van het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, van 'het ieder het zijne doen', principieel georienteerd aan de conceptie van den ideaalstaat als harmonisch-organisch verband der drie standen. Deze rechtsidee is scherp onderscheiden van die van het private maatschappelijk rechtsverkeer.

ARISTOTELES onderscheidt scherp de gerechtigheid, welke in de interne verhoudingen tusschen onderdanen en overheid moet worden betracht, als het *δίκαιον διανεμητικόν* of de justitia distributiva, van de gerechtigheid, welke in het maatschappelijk verkeer, met zijn contracten en private rechtskrenkingen, tusschen de gecoördineerde individuen behoort te worden in acht genomen: het *δίκαιον διορθωτικόν* of de justitia commutativa.

De gerechtigheid eischt in 't algemeen het toepassen van het beginsel der gelijkheid *(τὸ ἴσον)* in het suum cuique tribuere, het ieder het zijne geven. Maar de justitia distributiva, welke een innerlijken verbandsmaatstaf aanlegt, vordert het rekening houden met de ongelijkheid der in het verband harmonisch vereenigde deelen. Zij eischt het in achtnemen van een geometrische evenredigheid, welke het niet-gelijke naar ongelijken maatstaf behandelt, terwijl de justitia commutativa er slechts voor waakt, dat de zakelijke waarde der in het private rechtsverkeer tegen elkander af te wegen goederen gelijk is, welke gelijkheid slechts een arithmetische evenredigheid inhoudt. De individuen zelve staan in het maatschappelijk rechtsverkeer als gelijken tegenover elkander.

Deze onderscheiding tusschen verbands- en maatschapsrecht is uiteraard aan de individualistische rechtsbeschouwing principieel vreemd en kan, gelijk wij zullen zien, door haar zelfs niet begrepen worden.

***

Wanneer nu in de Middeleeuwen de Aristotelisch-realistische

theorie der menschelijke samenlevingsverbanden een synthese aangaat met de Christelijk-religieuze opvatting van de eenheid van het in Christus herboren menschengeslacht, gelijk zij in PAULUS' diepzinnige beschrijving van 'het lichaam van Christus' met zijn Hoofd en individueele leden is uiteengezet, dan voert deze synthese ook hier tot een overwoekering van de Christelijke beschouwing door de metaphysische immanentiephilosophie.

De radicale tegenstelling van de Christelijke opvatting van het lichaam van Christus met de heidensche beschouwing der samenlevingsverbanden.

De Christelijke religie had de bijl gelegd aan den *wortel* der geheele antieke beschouwing i.z. de verbanden der menschelijke samenleving.

Achter alle tijdelijke samenlevingsverbanden onthulde zij weder den religieuzen wortel van het menschengeslacht, diens transcendent-religieuzen eenheidsband in de Schepping, in den zondeval van het eerste hoofd ADAM en in de verlossing door het Hoofd van het herboren menschengeslacht, JEZUS CHRISTUS, die waarachtig mensch en waarachtig God is in het mysterie van de vleeschwording des Woords.

Dit was geen metaphysische verbandstheorie, doch veeleer de streep door de geheele rekening der afvallige menschen-rede, die meende de goddelijke wereldorde in een metaphysische *rede-orde* te kunnen omzetten, en die in haar leer van de substantieele wezensvormen het menschelijk verbandsbestaan *afsloot* in de idee eener *redelijk-zedelijke* volmaking, welke slechts in den *staat* zou zijn te bereiken.

Hier werd niet een nieuw verband (de *kerk* in haar transcendent-religieuzen zin) *naast* of desnoods *boven* alle tijdelijke samenlevingsverbanden gesteld als een bloot *hoogere* trap in de ontwikkeling tot de menschelijke volmaking, hier werd niet de staat met de overige gemeenschappen neergedrukt tot het *lagere*, gelijk bij de Stoa, om het geheele menschelijke gemeenschapsleven af te sluiten in de idee van een menschheidsgemeenschap, een redelijk wereldrijk, dat geen grenzen van families, geslachten en staten meer kent.

Neen, het ging hier veeleer om de ontdekking van den transcendendent-religieuzen *wortel* van alle tijdelijk gemeenschapsleven, van de zin-volheid aller tijdelijke samenlevingsverbanden, die zich *in* die tijdelijke verbanden elk naar eigen, in de goddelijke wereldorde bepaalde, structuur behoort uit te drukken, en zonder welken het tijdelijk verbandsleven in de differentieering zijner eigen structuur-principes eenvoudig niet valt te verstaan. Doch wel stichtte Christus op de historische basis van de macht des geloofs ook het *tijdelijk kerkverband* met eigen innerlijke structuur, met zijn eigen, in de tijdelijke goddelijke wereldorde gegronde, innerlijke levenswet. Een tijdelijk instituut, dat zonder den wortel der ecclesia in haar boven-tijdelijke zin-volheid onder het Koningschap van Christus, geen zin en aanzijn heeft, maar nochtans nimmer met de religieuze volheid van het lichaam van Christus vereenzelvigd mag worden, en in het tijdelijk leven zelve steeds enger is dan de openbaring der kerk als 'organisme'. De Christelijke verbandsbeschouwing beteekende in waarheid de radicale breuk met die der Grieksch-Romeinsche oudheid; zij verdroeg zich niet met de metaphysisch-realistische opvatting der menschelijke natuur als die van een animal sociale, welke de verbandsstructuren der menschelijke samenleving in een metaphysische ontwikkelingsorde *construeert*. Zij verdroeg zich bovenal niet met de metaphysischrationalistische opvatting van de menschelijke wezens-natuur. De alle rede-constructie te boven-gaande prediking van de vrijheid der menschelijke persoonlijkheid in Christus tastte de antieke verbandsbeschouwing in *wortel en wezen* aan en *niet slechts in haar staats-vergoding*.

Onder de tijdelijke samenlevingsverbanden was het Christelijk kerk-instituut tegenover de heidensche gemeenschappen geheel nieuw.

Tegenover de absolutistische imperium-gedachte van het Romeinsche keizerrijk beteekende de prediking, dat men Gode meer moet gehoorzamen dan den menschen inderdaad een radicale omwenteling. Voor het eerst werden hier op principieele wijze competentiegrenzen erkend voor het overheidsgezag in den staat, gren-

zen zoowel ten aanzien van het natuurlijk gezinsverband als van het historisch gegrond tijdelijk kerkinstituut, grenzen bovenal tegenover den wortel van het persoonlijk menschelijk leven, het *hart*, waaruit de uitgangen des levens zijn.

Uit dit nieuwe religieuze levens-beginsel had zich, toen het Christendom in de Middeleeuwen met het rijk ontwikkeld vrije Germaansche verbandsleven in aanraking kwam, zeker een wezenlijk Christelijke theorie der tijdelijke samenlevingsverbanden moeten ontwikkelen, waarin ook de eigen structuur der vrijwillige verbanden in het alles door-stralend licht van de idee van het lichaam van Christus zou zijn gevat, bij alle handhaving der belijdenis van den radicalen invloed der zonde in het tijdelijk gemeenschapsleven.

Inderdaad heeft de Christelijke kerk ook aan de *theorie* van het menschelijk verbandswezen nieuwe en onverwoestbare gedachten toegevoerd.

Niemand zal kunnen loochenen, dat de Christelijke verbandsbeschouwing van meetaf den ban der immanentiephilosophie gebroken heeft, door het inzicht te openen in de principieele onafsluitbaarheid der menschelijke samenleving in den tijdelijken horizon van den kosmos en de beschouwing van die samenleving in het centrale licht van het ‘corpus Christi’. Niemand zal kunnen ontkennen den geweldigen invloed der Christelijke ambtsgedachte in de Middeleeuwen, de groote beteekenis van de fundeering van alle tijdelijk verbandsgezag in de souvereiniteit Gods over Zijn schepping, de beteekenis van een competentie-afbakening en bepaling van de verhouding tusschen staat en kerk, gelijk we die reeds op scherpe wijze in GELASIUS' theorie belichaamd vinden, de beteekenis van de religieuze verheffing ook van den handenarbeid, de principieele waardij van AUGUSTINUS' doorvoering van de antithese tusschen civitas Dei en civitas terrena enz. enz.

Waarom de uitwerking der religieuze grondgedachte in een radicaal Christelijke verbandstheorie gedurende de Middeleeuwen niet kon gelukken. De hypostase van het tijdelijk kerk-instituut in het Romanisme.

En toch moeten wij het TROELTSCH onomwonden toegeven, dat men de Christelijke verbandstheorie, gelijk ze zich in een min of meer gesloten vorm, gedurende de Hoog-Middeleeuwen ontwikkelde, niet voor Christelijker moet aanzien, dan zij inderdaad is.

Verschillende factoren werkten samen, om de Christelijke grondgedachte in deze theorie niet tot zuivere ontplooiing te laten komen.

In de eerste plaats was daar de vroegtijdige synthese met de Stoicynsche en Aristotelische theorie van den mensch als animal sociale en met de Stoicynsche ethiek en natuurrechtsleer, een synthese, die reeds bij de kerkvaders valt op te merken.

En dan in de tweede plaats de historische ontwikkeling van het tijdelijk kerkverband, dat zich had omgevormd in een hierarchischsacramenteel genade-instituut, zich een absolutistische heerschappij over de zielen der geloovigen had aangematigd, en zich geleidelijk met de transcendent-religieuze kerk als 'lichaam van Christus' vereenzelvigde.

Wanneer dan in de periode van de zgn. kerkelijke eenheidscultuur dit tijdelijk kerk-instituut bij de feodale versplintering van het staatsgezag en de merkwaardige vervlechting van dit versplinterd staatswezen met de maatschappelijke verbanden, welke de Germaansche Middeleeuwen kenmerkt, de suprematie over heel het politisch en maatschappelijk leven verwerft, dan begint zich ook een verbandsbeschouwing baan te breken, die aan *het tijdelijk kerk-instituut* (in zijn valsche vereenzelviging met de kerk als religieus-transcendent 'organisme') de plaats toekent, welke in de realistisch-metaphysische verbandstheorie der Grieksche wijsbegeerte *de staat* had ingenomen.

Men zoekt de religieuze eenheid der Christenheid in de ecclesia als sacramenteel genade-instituut en begint op de oude Aristotelische wijze de verhouding tusschen de samenlevingsverbanden te

construeeren naar een teleologische rede-orde van middel en doel, lager en hooger, stof en vorm. Aan deze geheele verbandsbeschouwing ligt ten grondslag het nieuwe schema *natuur* en *genade*, dat de synthese van het Christendom met de heidensche wijsbegeerte bevorderde.

Bij THOMAS VAN AQUINO heeft deze synthese met de realistische verbandstheorie der Aristotelische metaphysica haar definitief beslag gekregen.

De synthese van de Christelijke idee van het corpus Christi met de metaphysische verbandstheorie van Aristoteles bij Thomas Aquinas.

De reeds in de patristiek gehuldigde, maar hier overwegend Stoisch-Christelijk gevatte, leer van het organisch karakter der tijdelijke menschelijke samenleving en van de ontwikkeling van den socialen en politieken aanleg van den mensch krijgt thans zijn grondslag in de Aristotelische opvatting van den 'substantieelen wezensvorm' der menschelijke natuur.

Op den grondslag der metaphysisch-teleologische ontwikkelingsgedachte proclameert men opnieuw het gezin tot kiemcel van den staat, ordent theoretisch het middeleeuwsche gildenwezen, de in zich corporatief gesloten beroepsstanden, als organische bestanddeelen in het verband van den stadsstaat en voert weder op de oude Aristotelische wijze den staat (als stadsstaat zoowel als 'rijk') als volmaakte, autarke gemeenschap (societas perfecta) ten tooneele.

Zeker, de staat is bij THOMAS slechts societas perfecta op 'natuurlijk' terrein. Hij wordt in alle zaken, die het zieleheil betreffen, hierarchisch onder het sacramenteel genade-instituut der kerk geordend; maar zelfs deze verhouding tusschen staat en Kerk wordt formeel naar de metaphysische rede-orde van stof en vorm gedacht.

Het tijdelijk kerk-instituut wordt gehypostaseerd en *in* het kerk-instituut *de tijdelijke geloofsfunctie van den mensch*. Deze hypostase ligt in het 'rijk der genade'.

Op natuurlijk terrein was de 'redelijk-zedelijke natuur' van den

mensch gehypostaseerd en *in* die natuur *de staat* als 'volmaakte gemeenschap', als een organische '*unitas ordinis*'[1], waarvan alle andere samenlevingsverbanden slechts ongelijksoortige bestanddeelen zijn.

THOMAS aanvaardt geheel de Aristotelische opvatting i.z. de taxis als eenheidsprincipe der verbanden. Ook hij ziet dus in het heerschende deel den wetmatigen factor, welke de verschillende bestanddeelen van het corporatieve organisme in continuen samenhang en eenheid houdt, en ze tot het immanent doel der gemeenschap, het gemeenschapsbelang leidt.[2]

Zonder bedenking aanvaardt hij de axiologische metaphysische ontwikkelingstheorie der tijdelijke samenlevingsverbanden, waarin alle niet-staatkundige 'natuurlijke' gemeenschappen tegenover den staat tot het *lagere* worden neergedrukt. De staat is als volmaakte natuurlijke gemeenschap hooger dan alle andere gemeenschappen, welke de menschelijke rede kan kennen en in het leven roepen[3], en omvat ze tegelijk als organische, schoon ongelijksoortige bestanddeelen.

De bij de kerkvaders nog zeer levendige opvatting, dat de staat als in de zwaardmacht gefundeerd verband, door God tot beteugeling van de ongebondenheid der menschen, om der zonde wil, is ingesteld, wordt bij THOMAS sterk in Aristotelischen zin omgebogen. Bij ARISTOTELES was de staat daarom noodzakelijk in den redelijkzedelijken wezensvorm des menschen gegrond, wijl bij hem de wilsactiviteit der ziel uitsluitend in de affectieve en begeerende deelen gelegen is, die uit zich zelve niet geneigd zijn de leiding der rede in het betrachten van de midden-maat *(μεσότης)* tusschen twee

1) Ook de *mensch* wordt als 'unitas ordinis' gevat. Dat dit begrip geen *ontologische* beteekenis heeft, wordt uitvoerig betoogd door P.E. KURZ *Individuum und Gemeinschaft beim Hl. Thomas von Aquinas* (1932). Zie echter A. MENZEL *Griechische Staatssoziologie* (Z.f. öff. R. XVI, 1936) S. 7 ff.

2) Vgl. *De regimine principum* I, cap. 1 onder vergelijking met het menschelijk lichaam, het heelal en het menschelijk individu, in welk laatste de ziel over het lichaam en in de ziel weder het redelijk deel over de affectieve en begeerende deelen heerscht.

3) Vgl. de Commentaar bij ARISTOTELES' *Politica* (PARMENSER uitg. Bnd. 21) p. 366.

uitersten te volgen. Daarom moet de staat helpen, om door zijn wetgeving het individu te *gewennen* aan de deugd.[1] Deze opvatting wordt door THOMAS gerecipieerd.[2]

Van een onderzoek naar de interne structuurprincipes, welke, in de goddelijke wereldorde gegrond, aan ieder verband zijn eigen innerlijke levenswet voorschrijven, kan in deze realistisch-metaphysische theorie evenmin sprake zijn als bij ARISTOTELES.

In de Thomistische verbandsleer past geen souvereiniteit in eigen kring, doch slechts een autonomie der verbanden. Verschil tusschen beide principes.

En daarom past ook het principe der souvereiniteit in eigen kring in haar niet, doch alleen dat der autonomie van de niet-statelijke natuurlijke verbanden binnen den staat en van den staat binnen de kerk.

Het doel van den staat wordt gezocht in het algemeen volmakingsbelang en deze idee van de salus publica bezit nòch bij ARISTOTELES, nòch bij THOMAS een innerlijke structuur-begrenzing. In haar is begrepen de verzorging der burgers met alle tijdelijke goederen, die als noodzakelijke of wenschelijke goederen den natuurlijken grondslag vormen voor het nastreven van het eeuwige goed der gelukzaligheid. De eenige formeele begrenzing van de staatstaak ligt hierin, dat de staat alleen voor datgene heeft te zorgen, wat de burgers nòch individueel, nòch in de 'lagere gemeenschappen' kunnen bereiken. Het oordeel daarover kan uiteraard in dezen gedachtengang slechts aan den staat zelve, resp. aan de Kerk, als onfeilbaar uitlegster der zedelijke natuurwet, toekomen.[3]

Ongetwijfeld was THOMAS allerminst staatsabsolutistisch gezind. Hij erkende subjectieve natuurrechten tegenover den staat en blijkt ter dege rekening te houden met de Germaansche politieke toestanden van zijn tijd. De autonomie der 'lagere verbanden' vond in hem zeker een oprecht verdediger. Maar *autonomie is geen souvereiniteit in eigen kring*. Het principieele verschil tusschen beide

1) *Eth. Nicom.* X, cap. 10, p. 1180 a 29 sqq.
2) *Comm. Arist. Pol.*, p. 367, 370, 371, 400, 424.
3) *De reg. princ.* 1, 14 sqq. Vgl. ook *Summa contra Gentiles* 3, 17, 19.

is, dat de autonomie steeds in haar grenzen afhankelijk is van het gezag, dat haar erkent, terwijl de souvereiniteit in eigen kring nimmer afhankelijk kan zijn van het oordeel der gezagsorganen van een vermeend *hoogste* verband, doch in de innerlijke structuur der verbanden zelve en daardoor in de goddelijke wereldorde is gegrond. Op dit punt komen wij uiteraard uitvoerig terug.

§ 3 - Het probleem in zake de idente eenheid van het samenlevingsverband in de oudere individualistischnominalistische theorieën.[1)]

Tegenover het metaphysisch realisme moest het nominalisme, althans in zijn *rationalistisch-individualistische richting*, den metaphysischen grondslag der samenlevingsverbanden loochenen.

Het oudere individualistisch nominalisme, dat immers slechts het op zich zelf staande individueele zinnen-ding als werkelijk bestaand aannam, moest de reëele opvatting van het samenlevingsverband

1) OTHMAR SPANN acht het in zijn *Gesellschaftslehre* (3e Aufl. 1930, S. 98) ongeoorloofd *individualisme* en *universalisme* anders dan in *overdrachtelijken zin* tegenover elkander te stellen als *nominalisme* en *realisme*: 'Denn nicht um die *ontologische* und *logische* Frage des Allgemeinbegriffes (der Idee) handelt es sich hier, sondern um eine Zergliederung *gesellschaftlicher* Erfahrungstatsachen'.
Deze opmerking is in tweeërlei opzicht onjuist.
In de eerste plaats is, gelijk we nog zullen zien, volstrekt niet *alle* nominalisme *individualistisch* ingesteld.
Het nominalisme heeft in den loop van zijn ontwikkeling talrijke richtingen voortgebracht, die vaak zelfs *polaire tegenstellingen* vormden.
Zoo is bv. het moderne irrationalistisch nominalisme, dat een eigen methode voor het zgn. 'geesteswetenschappelijk denken' heeft ontwikkeld veeleer overwegend 'universalistisch' ingesteld. Ook in de beschouwing, welke de nominalistische Stoa van de menschelijke samenleving had, zullen wij althans een universalistischen 'onderstroom' ontdekken.
In de tweede plaats miskent SPANN de waarheid, dat tenslotte iedere theorie in zake de structuur der menschelijke samenleving van een bepaalde opvatting i.z. de grondstructuur der realiteit moet uitgaan, zoodat datgene, wat hij de 'ontologische' vraag noemt, in waarheid aan iedere 'Zergliederung gesellschaftlicher Erfahrungstatsachen' *ten grondslag ligt*. De tijdelijke menschelijke samenleving behoort immers zelve tot de 'werkelijkheid'.
Daarom kan men wel degelijk *in eigenlijken zin* van nominalistische en realistische theorieën der menschelijke samenleving spreken. Maar men mag de eerste niet kortweg met de individualistische *vereenzelvigen*.

wel als een mystieke metaphysica brandmerken. De enkeling wordt hier als in-dividuum, als een in zich afgesloten, *naturaliter aan ieder verband voorafgaand* wezen gevat. Het ‘verband’ kan dan in *werkelijkheid* slechts als aggregaat van individuen worden erkend, dat geenszins in een metaphysischen substantieelen vorm der menschelijke natuur is gegrond.

Voorzoover het individualistisch nominalisme het gemeenschapsleven niet zonder meer verwierp, gelijk zulks in de Grieksche oudheid de radicale vleugel der Sophistiek en de Cynische school deden, moest het naar een *constructie* zoeken, die de binding van den enkeling aan de eischen van de samenlevingsverbanden, met name aan de *gezagsstructuur* dezer verbanden, zou kunnen rechtvaardigen.

Het rationalistisch-nominalistisch functiebegrip in de verbandstheorie tegenover het metaphysisch-realistisch substantiebegrip van Aristoteles.

De Aristotelische theorie, welke immers uitging van een teleologisch metaphysische rede-orde (lex naturalis), had het gezag, als noodwendig requisiet van het samenlevingsverband, op de menschelijke wezensnatuur zelve als ‘animal sociale’ gegrond. Gelijk het gemeenschapsleven als zoodanig (metaphysisch) in den substantieelen wezensvorm des menschen besloten ligt, zoo is naar de teleologische wereldorde ook alles gerechtvaardigd, wat voor het instandhouden van het samenlevingsverband noodzakelijk is en daartoe behoort het *gezag* in de eerste plaats. Daarmede had ook de gezagsstructuur der verbanden haar metaphysieke grondlegging in den substantieelen wezensvorm des menschen gekregen.

Dit realistisch metaphysisch substantiebegrip kon uiteraard in de nominalistische verbandstheorieën geen dienst meer doen.

De individualistisch-nominalistische opvatting van de menschelijke samenleving is ex origine een *functionalistische*, die het verband met een *theoretisch functiebegrip* zoekt te vatten.

Terwijl het Aristotelisch substantiebegrip, gelijk wij vroeger hebben gezien, inderdaad van de *individualiteits-structuur* der werkelijkheid trachtte rekenschap te geven, zij 't al op een principieel

ontoereikende wijze, is het nominalistisch functiebegrip, naar wij in Boek I Dl. II uitvoerig hebben aangetoond, in 't geheel niet op deze structuur ingesteld, doch uitsluitend op *abstracte modale zijden der werkelijkheid*, welke niet in hun kosmisch zin-verband worden gevat.

De functionalistische denkwijze zal dus het menschelijk samenlevingsverband theoretisch moeten construeeren uit een bepaalden functioneelen gezichtshoek, bv. als een functioneel-psychische wisselwerking tusschen individuen, of uit een juridische overeenkomst (het zgn. maatschappelijk verdrag, d.i. de societas of het maatschapscontract) enz.

Daarbij kon de Aristotelische leer van de sociale aandrift in de menschelijke wezensnatuur zeer goed in een *on-metaphysischen naturalistischen, resp. functionalistisch-idealistischen zin worden omgebogen* en in dezen gedenatureerden zin als uitgangspunt voor de nominalistische constructie der samenlevingsverbanden worden vooropgesteld.

Zoo deed reeds de Stoa, in welker leer van de appetitus socialis, gelijk wij nog zullen zien, overigens een irrationalistisch-universalistisch moment valt op te merken.

Zoo ook het Averroïstisch nominalisme der laat-Middeleeuwen, gelijk dat bv. in JOHAN VAN JANDUN en MARSILIUS VAN PADUA representanten vond, die het staatsgezag met de geheele positieve wetgeving in den ‘algemeenen wil’ der vereenigde individuen grondden.

De verbandstheorie der Romeinsche Stoa en haar functionalistische, nominalistische opvatting van de eenheid der corpora ex distantibus.

De Platonische *ἰδέαι* en de Aristotelische *ἴδη* worden bij de Stoa gedenatureerd tot de naturalistisch-nominalistische *λόγοι σπερματικοί*. De transcendente rede-god als onbewogen beweger van den kosmos, wordt tot immanente wereld-logos, welks stoffelijk gevat kosmisch *πνεῦμα*, dat de materie doordringt en den kosmos tot eenheid verbindt, het grondbeginsel is van het vormend en bewegend *ποιοῦν*. En dit laatste vormt door de *ποιότητες*, of bijzondere quali-

teiten, de op zich zelve qualiteitslooze materie (het *ὑποχέιμενον* als grondprincipe van het *πάσχον)* tot individueele dingen.

ARISTOTELES had den kosmos in zijn entelechieënleer als een trappenbouw van wezensvolkomenheden gevat, die door de teleologisch-metaphysische wereldorde alle naar de hoogste waardevolmaaktheid streven *(ὄρεξις)*. Bij de Stoa is deze metaphysische *ὄρεξις* omgebogen tot een naturalistische *σύνδεσμος*.[1] De trappen van het kosmisch zijn worden nu tot bloote, evolutionistisch gevatte modaliteiten van den wereld-logos, van het kosmisch *πνεῦμα*, dat met een eigenaardige spanning *(τόνος)* de materie zoowel *innerlijk doordringt*, als *van buiten af* tot individueele dingen *begrenst*. Dit *πνεῦμα* uit zich in de anorganische natuur als bloote *ἕξις* (cohaesiekracht), in de plantenwereld als *φύσις* (wasdom) en in de dieren- en menschenwereld als *ψυχή* (ziel), waarbij dan in den mensch de *λόγος* (rede) komt.[2]

De menschelijke *λόγος* is hier echter niet langer de metaphysische wezensvorm des menschen, maar slechts het product van een voortschrijdende ontwikkeling, dat zich langzamerhand 'concentreert' *(συναθρόιζεται)* uit de waarnemingen en voorstellingen.[3]

Op de individualiteit der afzonderlijke individuen valt alle nadruk. Men vindt in de Stoa reeds de absolute verscheidenheid aller dingen uitgesproken, die in den modernen tijd door LEIBNIZ werd geformuleerd als het *principium identitatis indiscernibilium* en in zijn monadologie werd opgenomen.

De nominalistische verbandstheorie, welke op deze wijsgeerige grondslagen in de midden- en laat-Romeinsche Stoa[4] werd ontwikkeld en, gelijk bekend, ook invloed verkreeg bij de Romeinsche juristen, is in hooge mate belangwekkend.

1) Vgl. Dr J. SAUTER *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts* (Wien 1932), S. 47: 'Die Welt ist ja hier kein *compositum substantiale*, sondern eine Substanzeinheit, bestehend aus '*causa et materia*'.
2) Vgl. over deze pneumatisch-naturalistische opklimmingstheorie JOH. VON ARNIM *Stoicorum veterum fragmenta* II, nr. 458.
3) *Stoicorum veterum fragmenta* II, nr. 458.
4) Ik laat hier de belangrijke afwijkingen der midden-Stoa van de oudere Stoa rusten, daar zij althans niet de wijsgeerige grondslagen der verbandstheorie raken.

Deze verbandstheorie sloot zich aan bij de bekende onderscheiding der dingen in *σώματα ἡνωμένα* (corpora unita, continua), *σώματα συνημμένα* (corpora coniuncta, composita) en *σώματα ἐκ διεστώτων* (corpora ex distantibus).

Onder de eerste categorie vielen die dingen, welker eenheid zou zijn geconstitueerd door een enkelvoudige openbaring der wereldziel of godheid (spiritus unus) in de *ἕξις*, resp. *φύσις*, resp. *ψυχή*, resp. *λόγος* der afzonderlijke, door zinnelijke qualiteiten *(ποιότητες)* bepaalde dingen (anorganische dingen, resp. planten, dieren en menschen).

Onder de tweede categorie, die der *corpora coniuncta* of *composita* werden gevat alle uit meerdere corpora unita samengestelde an-organische dingen, welker eenheidsband in de *ψυχή τοῦ τεχνίτου*, den animus domini, de conceptie van hun schepper, bestaat (als gebouwen, wagens, schepen etc).

Het *συνήμμενον*, dat immers van 'physisch' standpunt gezien ('physisch' hier uiteraard in den organologisch-Stoicynschen zin, niet in den zin der mathematische physica!) geen innerlijke versmelting der deelen *(χρᾶσις δι' ὅλων)* vertoont, gelijk zulks bij het *ἡνώμενον* het geval is, doch slechts een naast elkander stellen *(παράθεσις)* der deelen, kan in 't geheel niet zonder den animus van zijn schepper als eenheid bestaan.[1)]

Alzoo, de eenheid van de corpora coniuncta ligt in het begrip, dat de maker ervan had, en in zijn maaksel heeft belichaamd.

De *ψυχή* wijst in het begrip aan ieder deel zijn plaats aan. Bestanddeel van het *συνήμμενον* is datgene, wat in het begrip, dat de maker ervan had, als zoodanig fungeert.

Onder de categorie der *corpora ex distantibus* eindelijk, de *universitates rerum aut personarum*, werden gebracht alle dingen, die, zonder zinnelijke onderlinge aanrakingspunten van nature als corpora singula et finita bestaande, nochtans met een enkelen naam worden genoemd (uni nomini subjecta).[2)]

1) Vgl. voor de taalkundige beteekenis van het *συνήμμενον* BRÉHIER *Théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme* (Paris, 1928).
2) Vgl. bv. POMPONIUS l. 30 D. 41, 3. Voor een volledig overzicht over de bronnenplaatsen uit het corpus juris zie men GÖPPERT *Über einheitliche, zusammengesetzte und Gesammtsachen nach römischen Recht* (1871).

Onder deze categorie werden dus de verbanden der menschelijke samenleving gevat, maar evenzeer objectieve zaak-verbanden als een kudde (nl. als exploitatieobject), een bibliotheek e.d.

De eene naam, waarmede zulke verbanden genoemd worden, is dan de formeele uitdrukking van de *τόνος* (tenor), die de individuen tot een eenheid samenbindt.

De identiteit der verbanden wordt in de Stoa overwegend functioneel-juridisch gevat.

Het valt nu op, dat de laat-Romeinsche Stoici, ofschoon ze ten aanzien der verbanden bij deze *τόνος* ook van een sociale aandrift van binnen uit spreken, toch bovenal den nadruk leggen op den functioneel-juridischen band, die *van buiten af* de individuen samenhoudt.[1] De bezieling door een *ἕξις μία*, spiritus unus, wordt bij de corpora ex distantibus uitdrukkelijk geloochend. De *τόνος* is trouwens in 't geheel niet als een immanente substantieele wezensvorm gedacht, doch is het wereld-pneuma, dat zoowel *van binnen uit* als *van buiten af* de materie doordringt.

Zoo schrijft SENECA in zijn Epist. 102 (bib. XVII, 2): 'Quaedam (corpora) ex distantibus, quorum adhuc membra separata sunt, tanquam exercitus, populus, senatus, illi enim, per quos ista corpora efficiuntur, j u r e a u t o f f i c i o cohaerent, natura diducti et singuli sunt'.

Het is niet twijfelachtig, dat hierbij aan de rechtsorde is gedacht, die als een *uitwendige* band de individuen tot eenheid brengt.

In gelijken zin CICERO (de republica I, 39): 'res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus.... sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione consociatus.'[2]

1) Zoo terecht Dr P. SOKOLOWSKI *Sachbegriff und Körper in der klassischen Jurisprudenz und der modernen Gesetzgebung* (1902), S. 48 ff. tegen de ook door GIERKE (*Genossenschaftsrecht* III, 1881, S. 32/3) gedeelde opvatting van GÖPPERT, dat de corpora ex distantibus zouden zijn beperkt tot menschen-verbanden en dieren-kudden, die alleen door de psychische appetitus socialis zouden zijn ontwikkeld en in samenhang gehouden.

2) Formeel is deze definitie ook door THOMAS AQUINAS gerecipieerd. Maar materieel verkrijgt ze bij hem een geheel anderen zin. Vgl. ook HEINR. WIEGAND *Die Staatslehre des Thomas von Aquin* (*Rechtsidee und Staatsgedanke* 1930) S. 213.

En verder: ‘lex civilis societatis vinculum, jus autem legis aequale; quid enim est civitas nisi juris societas?’ (ib. 49).

Waarom de Stoicynsche opvatting van de sociale natuur des menschen geen rekenschap kan geven van de innerlijke eenheid en de gezagsstructuur der samenlevingsverbanden. Verschil met de realistisch-metaphysische theorie.

De leer van de sociale *τόνος*, die van binnen uit in alle individuen werkt en ongetwijfeld een *radicaal irrationalistisch-universalistisch motief* in de Stoische theorie van de samenleving brengt, had toch van de *eigenlijke verbanden in hun innerlijke eenheid en gezagsstructuur* geen rekenschap kunnen geven.

Want eenerzijds is deze leer van de *innerlijke τόνος* uit een pantheistisch universalisme ontsprongen, dat in naturalistisch-monistische lijn het *wezen* aller individueele dingen althans *innerlijk* laat samenvloeien[1] en, op de menschelijke samenleving toegepast, *lege naturali* geen grenzen van bijzondere verbandsstructuur kan erkennen, maar een evident *kosmopolitische tendenz* bezit.[2]

1) De individualiteit en de bijzondere eigenschappen der dingen zijn volgens de Stoici niet door de *innerlijke*, maar veeleer door de *uitwendige τόνος* bepaald.
Vgl. NEMESIUS *de natura hom.* c. 2, p. 29: *εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωϊκοὶ, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας·*
De innerlijke *τόνος* bepaalt dus slechts het *zijn* en de *innerlijke vereening* der dingen, *niet* hun *individualiteit* en *bijzondere qualiteiten (ποιότητες)*.
En naar hun grondleggend *zijn* leert de Stoa, in haar naturalistisch monisme, de *substantieele eenheid* aller dingen, in scherpe tegenstelling tot de realistische metaphysica met haar pluraliteit der substantieele vormen.
In gelijken zin SIMPLICIUS *In Categorias Arist.* 68 E: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύναμιν, ἤ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τα ἔξω· καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσι αἰτίαν·*
Daarmede staat eigenlijk reeds vast, dat de *appetitus socialis*, als in de individuen *innerlijk* werkende *τόνος* in den Stoicynschen gedachtengang nimmer de grondslag der verbanden *in hun bijzondere innerlijke structuur* kan zijn, maar dat de Stoa voor de constructie dezer laatste naar *uitwendige functioneele gezichtspunten moet zoeken*.

2) In dit verband is niet zonder belang de opmerking van TROELTSCH in zijn standaardwerk *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (1919) S. 68: ‘Der radikale Individualismus und Universalismus ist an sich gliederungslos’, ofschoon hij deze stelling op een geheel scheeve wijze op de Christelijke idee der menschengemeenschap betrekt.

En anderzijds moest evenzeer het *ethisch ideaal van den autarken wijze*, die geen uitwendige middelen tot zijn gelukzaligheid behoeft, maar wiens subjectief ethische gezindheid, overeenkomstig de lex naturalis te leven, hem volkomen onafhankelijk maakt van de *positieve* menschelijke samenlevingsverhoudingen, deze kosmopolitische tendenz in de hand werken. Dit ethisch ideaal ontnam toch aan den staat en de overige verbanden de plaats, welke zij in de Aristotelische theorie innamen, en stond met name in diametrale tegenstelling tot den Platonischen ideaalstaat met zijn drie standen en zijn volstrekte orienteering van het individueele ethos aan het staats-ethos.

Ondanks het feit, dat ZENO, CLEANTHES en CHRYSIPPUS volgens DIOGENES LAERTIOS en PLUTARCHUS[1] vrij veel aandacht aan den staat hebben gewijd en dat zij in 't algemeen de weldadige werking van het positieve recht in de staatswetten prijzen, werden toch anderzijds alle specifieke verbanden der menschelijke samenleving, de staat inbegrepen, door hen neergedrukt tot het *lagere*, terwijl zij den autarken wijze, die immers den staat niet behoeft tot zijn volmaking, zelfs veroorloofden, de positieve staatswetten te negeeren, wanneer hij zulks op grond van de ‘eeuwige natuurwet’ voor zich zou kunnen rechtvaardigen.

Slechts de kosmopolitische gedachte van het, geen grenzen in bijzondere verbanden erkennende, goden en menschen omvattend rijk, een gedachte, welke de Stoicijnsche philosophie nimmer meer heeft prijsgegeven, paste als ideaal der samenleving in haar monistisch-pantheïstisch wereldbeeld.

PLUTARCHUS vindt de grondidee van ZENO'S (nog onder Cynischen invloed geschreven) werk *Politeia* hierin, dat de menschheid zonder onderscheid van bijzondere staten, volkeren en wetten een eendrachtige samenleving en wereldrijk vorme, ‘van de gemeen-

1) DIOGENES LAERT, VII, 4, 33.
PLUTARCHUS, *de Stoic. rep.* 2.

schappelijke wet als een te zamen wijdende kudde levend'.[1] In dit rijk der wijzen zal geen huwelijk, familie, tempel en rechtspraak zijn.

De imperium-idee, gelijk ze eerst in het Macedonisch rijk, straks in het Romeinsche wereldrijk werd verwezenlijkt, kon bij de Stoa slechts sympathie vinden als doorbreking van de grenzen van den gesloten stads-staat. Ook in deze gestalte bleef de idee van den staat echter op het lagere niveau tegenover de idee van een goden en menschen omvattend rijk zonder staat. Het valt dan ook op, dat wanneer in de Romeinsche Stoa over de innerlijke sociale aandrift der bezielde wezens wordt gesproken, waaruit de verschillende sociale groepeeringen ontstaan, daarbij de eigenlijke *verbanden*, zooals gentes en staten, onder hetzelfde gezichtspunt worden beschouwd als de gecoördineerde *maatschapsverhoudingen*.[2]

Van de innerlijke bijzondere structuur der verbanden als *corpora* met hun *typische continue eenheid in de wisseling der leden* is daarbij met geen woord sprake.[3]

Wanneer dus de Romeinsche Stoa inderdaad een *verbandstheorie* wilde ontwikkelen, dan moest als vanzelve de eigenlijke grond van de specifieke verbandseenheid in de *uitwendige τόνος der functioneele rechtsorde* worden gezocht, die ongetwijfeld als in de lex naturalis gegrond werd beschouwd.

De leer van de 'appetitus socialis', als een innerlijk in de individuen werkende psychische aandrift, kon, afgezien van het hierboven daarover opgemerkte, ook in het licht der *Stoicijnsche natuurrechtsleer* met haar theorie van de oorspronkelijke vrijheid en gelijkheid der individuen in 'de gouden eeuw' der onschuld nimmer van de essentieele gezagsstructuur der verbanden rekenschap geven.[4]

1) PLUTARCHUS, *Alex. M. fort.* I, 6.
2) Vgl. ANTONINUS in zijn *Zelfgesprekken (Ad se ipsum)* 9, 9.
3) Vgl. ook SOKOLOWSKI t.a.p. E.. 512, Anm. 128, die m.i. nog te veel waarde aan de innerlijke *τόνος* als grondslag der verbanden toekent.
4) De oude sage van het 'aureum saeculum' vinden wij, gelijk bekend, het eerst bij PLATO uitvoerig uitgewerkt. Dat SENECA, die de Stoicynsche opvatting van den onverdorven natuurstaat, gelijk hij die, naar hij meedeelt, aan POSIDONIUS ontleende, in zijn Ep. XIV uitwerkte, zich de menschen in dezen natuurstaat niet atomistisch, maar in samenleving en onder leiding van de besten voorstelt, beteekent niet, gelijk SCHILLING (*Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, 1914, S. 22/3) meent, dat reeds een wezenlijke gezagsstructuur of staatsverband in de natuurlijke samenleving erkend wordt.
SCHILLING komt tot zijn opvatting slechts door een totale nivelleering van de staatsstructuur. Ook in de gecoördineerde maatschapsverhoudingen kan van 'leiding door de besten' zonder essentieele ondergeschiktheid en gezag sprake zijn.
De staat met zijn overheidsstructuur is volgens de Stoa niet in de natuur gegrond, maar eer een geneesmiddel ter beteugeling van de booze neigingen der menschelijke natuur.

De natuur-staat der onschuld zonder eigendom en ongelijkheid moge voor de Stoa niet het eind-ideaal zijn, zeker is, dat zij den in de zwaardmacht gefundeerden staat niet op de natuur, maar op de conventie terugvoerden en zijn doel slechts zagen in de beteugeling van de ongebondenheid der menschen. Juist om dezen laatsten reden vond de Stoische staatsbeschouwing waardeering bij de patristiek.

In de metaphysische teleologie der realistische verbandstheorie was dit geheel anders. Want deze had, gelijk wij zagen, van meetaf de gezags- en ondergeschiktheidsverhoudingen in de sociale natuur van den mensch opgenomen, ze in den substantieelen wezensvorm van den mensch gegrond. De principieele *on*gelijkheid der individuen in de verbanden was zoowel bij PLATO als ARISTOTELES de grondslag hunner geheele staats- en rechtsphilosophie.[1)] Daarom werd de slavernij principieel gerechtvaardigd, daarom werd als essentiale van den ideaalstaat de onderscheiding tusschen heerschende en beheerschte standen ingevoerd.

En de gezagsstructuur was hier zoo weinig louter functioneel-juridisch gevat, dat zij bij PLATO, in duidelijke orienteering aan

1) Vgl. PLATOS' rechtsidee, volgens welke de gerechtigheid bestaat in het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* en ARISTOTELES' onderscheiding tusschen iustitia commutativa en distributiva, welke laatste onderscheiding door den Stoisch georienteerden HUGO GROTIUS niet eens meer begrepen wordt, evenmin als door HOBBES. Zie mijn *In den strijd om een Chr. Staatk.* XIV (Antirev. Staatk. 2e Jrg. 1926) blz. 438 en XV (ib., driemaand, orgaan 1e Jrg. 1927) blz. 172.

zijn ideaal van den standen-staat (als *μαχάνθρωπος)*, in de metaphysische psychologie hare rechtvaardiging vond[1)], terwijl ARISTOTELES de onderscheiding tusschen *τὸ ἄρχον* en *τὸ ἀρχόμενον* voor alle organismen *(ὅσα ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν)* doorvoert en evenals PLATO ook den individueelen mensch als een 'gemeenschap' beschouwt, waarin de ziel over het lichaam en in de ziel weder de rede over de begeerten behoort te heerschen.[2)] En de metaphysisch gefundeerde verbandstheorie dezer denkers was niet kosmopolitisch, maar zag in den Griekschen stadsstaat de autarke gemeenschap, waarin eerst de mensch tot zijn redelijk-zedelijke volmaking kan komen.

Verbinding van de leer van de sociale aandrift in de menschelijke natuur met de nominalistische verdragsconstructie.

In de Stoicijnsche theorie kan echter inderdaad de gezags- en ondergeschiktheidsverhouding slechts *functioneel-juridisc*h worden gevat en gefundeerd[3)] en dit verklaart den bijzonderen nadruk, welke CICERO in zijn definitie van den staat er op legt, dat de band, welke de veelheid der menschen tot een eenheid verbindt, in wezen het *jus*, de rechtsorde, is.

De positieve rechtsorde dekt zich voor CICERO, evenals voor de geheele antieke beschouwing, met de door den staat gestelde. En juist de positieve wetten dienen voor de Stoa slechts ter beteugeling van de menschelijke ongebondenheid, terwijl haar natuurrecht voor wezenlijke ondergeschiktheid geen plaats laat.

1) De hierarchische, drie-deelige structuur der ziel noemt PLATO zelfs 'den staat in den mensch'.
2) *Pol.* 1254*b*. Vgl. ook PLATO *Polit.* IV, 462. Hierbij Dr W. ANDREAE *Staatssozialismus und Ständestaat* (1931) S. 17 ff. Ook de Stoa spreekt in haar psychologie van de rede als *ἡγεμονικόν*, maar bij haar is de psychologie zeker niet, gelijk bij PLATO, aan de idee van den standenstaat georienteerd en zij staat in geen nawijsbare betrekking tot de laat-Stoische verbandstheorie.
3) POLYBIUS, die op MACCHIAVELLI grooten invloed verwierf, verdedigde in zijn leer, dat alle gezag op het recht van den sterkste berust, ongetwijfeld niet de Stoische, maar de radicaal-sophistische opvatting.
Vgl. HIRZEL *Ἄγραφος νόμος* in Abh. der philol. hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. der Wissensch. XX, Leipzig (1903) 91, Anm. 4.

Deze Stoicijnsche verbandsbeschouwing kon zich zeer gemakkelijk verbinden met de *nominalistische verdragsconstructie*, als eenigen natuur-rechtelijken grond voor het staatsgezag en in het algemeen voor de ongelijkheid in de menschelijke samenleving. Reeds in de nominalistische richtingen der laat-scholastiek wordt de versmelting van de leer van de sociale aandrift der menschelijke natuur met de individualistische verdragsconstructie, als eenigen rechtsgrond der verbandseenheid, voorbereid.

Maar ook reeds bij de Romeinsche Stoa zelve duikt de verdragsconstructie op[1)], onder klaarblijkelijken invloed van de republikeinsche leer der Romeinsche juristen, volgens welke de oorsprong van het staatsgezag moet worden gezocht in de *consensus populi*[2)], waarop ook de geldingsgrond van het positieve recht wordt teruggevoerd.

Overigens was de verdragstheorie in de Grieksche philosophie slechts uitgewerkt door de radicaal-nominalistisch-individualistische richting van het Epicurisme, terwijl zij volgens PLATO in kiem reeds bij de Sophisten voorkwam.[3)]

Het Epicurisme, dat in tegenstelling tot de Stoa van een atomistische, a-teleologische opvatting van den kosmos uitging, verwierp de ‘appetitus socialis’ ook in den niet-metaphysischen Stoicijnschen zin en stelde zich op het standpunt, dat een gemeenschap der menschen niet van nature bestaat, maar eerst door een vrijwillige aggregatie der individen tot stand komt.[4)]

De staat ontstaat door een contract der individuen, dat zij hebben gesloten wegens de behoefte, zich tegen wederkeerige aanvallen te beschermen.

1) Vgl. CICERO *De Rep.* III, 13: ‘Sed cum alius alium timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum quia nemo sibi confidit, quasi pactio fit inter populum et potentes, ex quo existit id quod Scipio laudabat, conjunctum civitatis genus’.
2) CARLYLE *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Vol I (1930), p. 63 fl. Vgl. ook CICERO *De Rep.* I, 32, 49.
3) *Polit.* II, 358-359.
4) EPICTETUS *Diss.* II, 20, 6 bericht ons, dat EPICURUS de stelling verdedigde: *οὐκ ἔστι φυσικὴ κοινωνία τοῖς λογικοῖς πρὸς ἀλλήλους;* dit is het bekende radicaal-nominalistisch standpunt der sophistiek.

Deze *contracts*constructie wordt, gelijk bekend in het nominalistisch humanistisch natuurrecht onder invloed van het mathematisch wetenschapsideaal, dat den staat, more geometrico uit zijn eenvoudigste elementen wil construeeren, de eenig mogelijke juridische ontstaansgrond van de menschelijke verbanden. En daarbij kon zij zich zoowel met de Stoicijnsche leer van de sociale aandrift in de menschelijke natuur verbinden, gelijk bij HUGO DE GROOT, als met de atomistisch-Epicuristische en links-sophistische opvatting van de menschelijke natuur, gelijk bij THOMAS HOBBES.

Zoo ontwikkelde zich de theorie van de wet als algemeenen wil, waartegenover geen burger zich wegens onrecht kan beklagen, omdat in het maatschappelijk verdrag ieder immers zijn toestemming gegeven heeft. Een nominalistische beschouwing, die reeds in de XIVe eeuw bij MARSILIUS VAN PADUA volledig is uitgewerkt en in de humanistische natuurrechtsleer met name door HOBBES op de spits werd gedreven, terwijl ze tot in KANT'S staatsphilosophie in het bekende adagium: *volenti non fit iniuria* een essentieele rol blijft spelen.

De bedoelde verdragstheorie leidt uiteraard in hare consequenties tot een volledige nivelleering van de innerlijke structuurverschillen in de verbanden der menschelijke samenleving, gelijk zij reeds in de laat-Middeleeuwen gelijkelijk op kerk en staat werd toegepast.[1)]

Daar ik dezen geheelen ontwikkelingsgang reeds in mijn studiereeks *In den strijd om een Christelijke Staatkunde* schetste, kan ik hier volstaan, daarnaar te verwijzen.

* * *

De invloed van de nominalistische fictietheorie der canonisten op de verbandstheorie.

In het tegenwoordig verband hebben wij nog slechts aandacht te schenken aan den invloed, welke sedert de canonistisch-Romanistische verbandstheorie de opvatting van de menschelijke samenlevingsverbanden als *personae fictae* verkreeg.

1) Vgl. GIERKE *Joh. Althusius* (3e Ausg.) S. 127 ff.

GIERKE heeft in zijn standaardwerk over het Duitsche genootschapsrecht een uitvoerig onderzoek aan de ontwikkeling der fictietheorie gewijd.[1] Hij heeft er op gewezen, dat eerst de canonisten de verbanden zelve in het *persoonsbegrip* gaan vatten.[2] De Romeinsche juristen deden zulks nog niet, doch beschouwden de corporaties evenals de zaak-verbanden onder het neutrale gezichtspunt der universitas of totaliteit, terwijl zij het persoonsbegrip beperkten tot het privaatrechtelijk individu.

Waar nu de canonistische verbandstheorie de individueele menschelijke persoonlijkheid tot grondslag nam en alleen aan de individueele persoon een werkelijken wil toekende, moest zij het menschelijk samenlevingsverband tot een *persona ficta* verklaren. INNOCENTIUS IV, de grootste verdediger dezer fictietheorie, verklaart uitdrukkelijk, dat de 'universitas' ('sicut est capitulum, populus, gens et hujusmodi') als eenheid een 'nomen iuris et non personarum' is, een 'nomen intellectuale et res incorporalis', m.a.w. een bloote juridische begripsconstructie, daar in werkelijkheid slechts 'natuurlijke personen' als individuen bestaan.

Dat in deze verbandstheorie inderdaad het nominalisme aan het woord is, blijkt duidelijk uit de omstandigheid, dat men het bloot fictief karakter der verbands-eenheid bewijst met een beroep op het niet reëel bestaan der algemeene begrippen (universalia).

Zoo schrijft PETRUCCIUS SENENSIS, dat de 'universitas ut universitas, prout est nomen juris, *est in abstracto*, sicut et "homo" in communi' terwijl JOHANNES ANDREAE (1270-1348) uitdrukkelijk opmerkt, dat de eenheid der universitas niet reëel, doch slechts 'aggregatione' voorhanden is.

Ook de Christelijke opvatting der (zgn. onzichtbare) kerk als corpus mysticum, welks hoofd Christus en welks leden alle geloovigen zijn, werd in deze canonistische theorie op principieele wijze omgevormd, en zulks overwegend in de lijn van het hierarchisch gezags-instituut, waarin de leeken niet als *actieve* leden

1) Vgl. *Deutsches Genossenschaftsrecht* III, S. 245 ff. met de daar aangeh. bronnen.
2) a.w. S. 278.

gerekend worden. Haar eenheid als ‘persona ficta’ ontvangt het hierarchisch kerkverband eerst van boven af door den wil van Christus en van diens plaatsvervanger op aarde, den paus, onder wien de geheele clerus hierarchisch geordend is. Het is intusschen bekend, hoe in de laat-Middeleeuwen het nominalisme zich, buiten de canoniek-rechtelijke theorie om, juist krachtig ten bate van de opvatting van het kerkverband als congregatio fidelium liet gelden (de democratische contra de hierarchische strooming in het nominalisme).

De canonistische verbandstheorie heeft nu wel, in de lijn van het Romeinsche recht, het verband als *universitas* scherp van de *societas* als maatschapscontract gescheiden, doch ze verviel - behoudens natuurlijk de handhaving van het volstrekt eigen karakter van het kerkverband tegenover den staat - evenzeer in de absolutistische opvatting van het Romeinsche recht, welke voor een interne structuur-verscheidenheid der universitates geen plaats had. De ‘universitas’ was in het Romeinsche recht van oorsprong een publiekrechtelijk verbandsbegrip, dat zich in wezen met het begrip van het staats-, resp. gemeenteverband dekte. Alle andere universitates konden - althans in den Keizertijd - als erkende corpora slechts door statelijke instelling worden geconstitueerd bij een lex specialis, die haar organisatie geheel op de leest van het Romeinsche staatsverband schoeide.[1)]

Ofschoon nu de canoniekrechtelijke theorie wel beperkte autonomie der afzonderlijke verbanden liet gelden, deelde zij toch geheel de opvatting, dat van een vrije vorming van corporaties nòch in den staat nòch in de kerk sprake kon zijn. De trouwe leerling van INNOCENTIUS IV, HOSTIENSIS leerde, dat de vrijheid tot corporatievorming eigenlijk slechts in min of meer anarchische toestanden thuis behoort, zooals die in de lombardijsche steden heerschten. En JOHANNES ANDREAE voert tegen de door hem als hoogst gevaar-

1) Vgl. COHN *Vereinsrecht* S. 27 ff. en GIERKE *Genossenschaftsrecht* III, S. 80 ff. De opvatting, dat zulks ook reeds tijdens de republiek gold, is van de zijde der romanisten sinds MOMMSEN niet onweersproken gebleven. De vraag, of althans vóór den absolutistischen keizertijd vrijheid tot corporatievorming heeft bestaan, zal voorshands nog wel een open vraag blijven.

lijk geschilderde zelfstandigheid der corporaties het monarchale principe in het veld: hoc enim expedit reipublicae, quod unus dominus sit et non plures![1)]

* * *

Verbinding van fictietheorie en individualistische verdragsconstructie in het humanistisch natuurrecht.

In de humanistische natuurrechtsleer gaat nu de fictietheorie in belangrijk gewijzigden vorm over.

De canonisten, die het Romeinsch-rechtelijk verbandsbegrip op de Roomsche kerk en haar onderdeelen hadden toe te passen, waarop het begrip der corporatieve universitas in 't geheel niet berekend was, hadden dit begrip in wezen omgevormd tot een nominalistisch stichtingsbegrip. De stichting nu heeft geen ‘leden’ en ontvangt haar stichtingsbrief van buiten af. Daarom werd het kerkelijk verband als ‘persona ficta’ inderdaad gevat als een individuum, een gefingeerde, gepersonificeerde *eenheid zonder interne veelheid*.[2)] De kerkelijke gezagsdragers werden als ‘vertegenwoordigers’ van de ‘persona ficta’ juridisch a.h.w. uit het verband geëxtrapoleerd; zij oefenden naar canonistische opvatting zelfs in zuiver interne kerk-aangelegenheden als buitenstaande vertegenwoordigers de bevoegdheden uit van de handelingsonbekwame ‘persona ficta’. Zoo werd zelfs de interne zijde van het kerkinstituut geheel op de leest der individualistische vertegenwoordigingsconstructie geschoeid.[3)]

De humanistische natuurrechtsleer, die weder den staat als corporatief verband in het centrum plaatste, nam nu wel de leer van het verband als ‘persona ficta’ over, doch paste de fictie-theorie zoo toe, dat de individuen, die het maatschapsverdrag (societas) hadden aangegaan, zelve door de instelling van een gezagsorgaan tot ‘persona ficta’, een kunstmatig lichaam, werden ver-

1) GIERKE a.w. S. 290.
2) ROFFREDUS V. BENEVENT, *Quaest. Sabbathinae* 27, noemt de universitas: *quoddam individuum*.
3) Vgl. GIERKE a.w. S. 291 ff., 309 ff.

bonden. Zoo werd het canonistisch stichtingsbegrip weer door het individualistisch gevat corporatiebegrip verdrongen. Deze constructie is vooral door HOBBES scherpzinnig uitgewerkt. De fictietheorie bleef sindsdien in allerlei nuancen de nominalistische verbandsopvatting beheerschen.

Zij kwam neer op de loochening van de *reëele eenheid* van het verband en vatte de verbandseenheid als een functioneel juridische constructie.

In de staatsabsolutistische richtingen van het humanistisch natuurrecht voerde het mathematisch wetenschapsideaal tot de constructie van den staat als juridische al-heid, die alle andere verbands-structuren in zich moet absorbeeren.

Werd immers het maatschappelijk verdrag (al of niet geflankeerd door een gezagsverdrag met de geconstitueerde overheid), waarmede de overgang van den individualistischen natuurstaat naar het staatsverband juridisch werd geconstrueerd, zoo gevat, dat de individuen al hun oorspronkelijke vrijheid prijsgaven, dan bleef uiteraard voor naar hun interne structuur van den staat onafhankelijke verbanden geen plaats meer. Zelfs het tijdelijk kerkverband moest dan, gelijk bij HOBBES en ROUSSEAU (en reeds in de laat-Middeleeuwen bij MARSILIUS VAN PADUA en JOHAN JANDUN[1]) in den staats-Leviathan worden opgelost.

Maar ook die richtingen in het humanistisch natuurrecht, die aan de verbandsvrijheid gunstig gezind waren en het maatschappelijk verdrag en het onderwerpingsverdrag in een beperkten zin vatten, bleven de niet-statelijke verbanden evenzeer als den staat zelve op een maatschaps-contract der individuen gronden.

Zij konden zoo ten hoogste komen tot de erkenning van een *formeel-juridische autonomie* van de niet-statelijke verbanden, een autonomie die eigenlijk slechts een uitvloeisel kon zijn van de aan het *individu* voorbehouden sfeer van natuurrechtelijke vrijheid tegenover den staat.

1) Welke laatsten overigens nog voldoende rekening houden met de middeleeuwsche Germaansche rechtstoestanden, om de wenschelijkheid van autonome tusschenverbanden tusschen burger en staat te bepleiten en zulks met beroep op de organische gedachte.

De uitwendige en individualistische opvatting van het onderscheid der verbanden naar de menschelijke doelstellingen in het maatschappelijk verdrag.

Men bleef de verbanden onder het individualistisch gezichtspunt der *societas* beschouwen. *Het verdrag bleef de eenige grondslag voor hun interne gezagsstructuur*.

En voorzoover men aandacht wijdde aan de verschillende *geaardheid* der 'vrije associaties', geschiedde zulks onveranderlijk onder het uitwendig gezichtspunt van de *doelstelling* der verschillende verbanden. De individuen kunnen zich tot verschillende doeleinden vereenigen en zoo onbeperkt als de mogelijkheid dezer doelstellingen is, is ook het verschil in geaardheid der vrije associaties.

Slechts de staat en de niet-staatkundige verbanden worden principieel onderscheiden als *societas inaequalis* en *societates aequales*, waarbij de absolutistische richting aan den staat de absolute souvereiniteit over de overige verbanden wilde waarborgen.

Werd daarentegen het oorspronkelijk maatschappelijk verdrag, waarbij de individuen zich jegens elkander verplichtten, een burgerlijke staatsorde in het leven te roepen gelijk bij LOCKE, in den zin van den oud-liberalen rechtstaat geconstrueerd, zoodat de 'staatsassociatie' met geen andere 'doelstelling' werd aangegaan, dan de bescherming van de aangeboren absolute menschenrechten van leven, eigendom en vrijheid, dan bleef uiteraard voor associaties met andere 'doelstellingen', onafhankelijk van het staatsdoel, een groote speelruimte.

Alleen maar, de oude, aan de 'vrijheid van het individu' sterk antagonistische idee van de 'salus publica', het 'algemeen belang', die ook door LOCKE zonder voorbehoud als 'hoogste wet van den staat' werd aanvaard, vormde een schier ongeremde bedreiging voor de individueele vrijheid. Gelijk met name in WOLFF'S theorie van den politie- en welvaartsstaat, die eveneens van de idee van de aangeboren rechten uitging en een vrij uitvoerige beschouwing aan de niet statelijke associatievormen wijdde, tenslotte de individueele vrijheid geheel aan de salus publica ten offer viel.

§ 4 - Het probleem der verbandseenheid in de moderne nominalistische sociologie.

Individualisme of universalisme als dilemma in de beschouwing van de menschelijke samenleving vanuit het immanentiestandpunt.

Wij zagen, hoe reeds vanaf de antiek Grieksch-Romeinsche philosophie het probleem i.z. de eenheid der menschelijke samenlevingsverbanden het wijsgeerig denken heeft bezig gehouden. Men trachtte deze eenheid òf in het metaphysisch ordenings- en substantiebegrip òf in het nominalistisch functiebegrip te benaderen.

Intusschen bleek ons, dat beide wegen moesten voeren tot een miskenning van de typische innerlijke structuren, welke aan de verbanden der menschelijke samenleving hun interne levenswet voorschrijven, ofschoon de metaphysisch-realistische theorieën althans het principieel verschil tusschen *verband* en *maatschap* wisten te handhaven.

Op het immanentiestandpunt worden met name de volgende problemen een blijvend object van strijd: H o e v e r h o u d t z i c h h e t v o l l e w e z e n v a n d e n m e n s c h t o t d e t i j d e l i j k e v e r b a n d e n d e r m e n s c h e l i j k e s a m e n l e v i n g ? Is het 'individu' dan wel het 'verband' werkelijk? Ligt aan het volmaakte individueel bestaan van den mensch het tijdelijk samenlevingsverband ten grondslag, dan wel is omgekeerd de mensch een in zich afgesloten individuum, en is het verband slechts als een functioneele vereeniging der alleen werkelijk bestaande individuen te verstaan?

Wanneer men inderdaad de menschelijke samenleving uit haar 'elementaire bestanddeelen' wil construeeren, mag men dan bij den mensch als 'individu' blijven staan? Moet niet veeleer een *elementaire functie* de plaats innemen van een elementaire 'dinghafte Substanz' (den mensch als 'enkeling')?

Hebben de (tijdelijke) verbanden der menschelijke samenleving een reëel bestaan, is dit reëel bestaan dan gelijkwaardig met dat van den individueelen mensch, gelijk dat zich in de gecoördineerde maatschappelijke betrekkingen tot zijn medemensen openbaart?

Of wel moeten omgekeerd de gecoördineerde maatschapsverhoudingen in de (tijdelijke) samenleving als een abstracte fictie worden beschouwd tegenover de alleen reëele verbandsverhoudingen in de eenheid der *gemeenschap?*

De immanentiephilosophie wordt in al deze vragen schier onontkoombaar tot het dilemma gedreven, dat in de moderne sociologie wordt genoemd: de tegenstelling tusschen de *individualistische* en de *universalistische* opvatting der menschelijke samenleving.[1)] De eerste tracht het eigenlijk samenlevingsverband vanuit het individu, althans uit zijn 'elementaire bestanddeelen' te construeeren. De laatste tracht omgekeerd het 'individu' naar zijn volle existentie vanuit de totaliteit van het verband te verstaan.

> OTHMAR SPANN meent in zijn *Gesellschaftslehre* (3e Aufl., S. 99), dat men het 'universalisme' onrecht doet, ja, dat het de grootste fout is, welke in den regel bij zijn beoordeeling gemaakt wordt, wanneer men het kortweg als de *omkeering* van het individualisme beschouwt. 'Wenn das Wesentliche des Individualismus in der Autarkie des Einzelnen besteht, wonach der Einzelne alles, die Gesellschaft nichts ist; besteht es für den Universalismus nicht in der Nichtigkeit des Einzelnen, wonach die Gesellschaft alles und der Einzelne nichts wäre, besteht es nicht in der alleinigen Wirklichkeit der Gesellschaft.... der Universalismus ist also, wir wiederholen es, keineswegs jene Theorie, für welche der Einzelne nichts, die Gesamtheit (insbesondere der Staat) alles ist. Das ist vielmehr gerade eine mechanische (atomistische) Auffassung vom Universalismus, die ihn eigentlich sinnlos macht. Nur äuszerste und miszverständliche Formen des Universalismus können zu solchen Folgerungen kommen; grundsätzlich aber musz der Einzelne auch für das universalistische Denken seinen unverlierbaren inneren Wert, sein Eigenleben, seine sittliche Freiheit behalten.'
>
> Nu moeten wij in de eerste plaats opmerken, dat SPANN zijnerzijds aan het 'individualisme' onrecht doet, door het steeds als verabsoluteering van den mensch als 'substantie-individu' te qualificeeren. Wij zullen hieronder nog zien, dat er ook een ander individualisme bestaat, dat met het substantiebegrip ook ten aanzien van den individueelen mensch heeft gebroken en het samenlevingsverband dus niet

1) Deze tegenstelling is wel het breedst uitgewerkt door OTHMAR SPANN in het eerste deel van zijn, onder indruk van den Duitschen nederlaag in 1918 geschreven boek *Der wahre Staat* (3e Aufl. 1931) en in het 2e boek van zijn *Gesellschaftslehre* (3e Aufl. 1930).

uit ‘autarke individuen’, maar veeleer uit *elementaire functioneele betrekkingen* zoekt te construeeren.
Dit ongetwijfeld zeer moderne functionalistisch individualisme, gelijk we dat bv. in de sociologie bij v. WIESE, in de rechtswetenschap bij BINDER (in diens vroegere neo-Kantiaansche periode) en KELSEN aantreffen, zal steeds van meening zijn, dat het de tegenstelling individualisme-universalisme is te boven gekomen, juist wijl men op 't voetspoor van SPANN gewoonlijk ‘individualisme’ vereenzelvigt met verabsoluteering van den ‘enkeling’ als ‘substantie’. Daarom hielden wij in de tekst reeds bij de eerste omschrijving van de individualistische grondbeschouwing der menschelijke samenleving met deze moderne functionalistische richting rekening. In algemeenen zin kan men slechts zeggen, dat alle individualisme het samenlevingsverband uit zijn ‘elementaire bestanddeelen’ zoekt te construeeren. Wat daarbij als ‘element’ wordt aangenomen, moet in het midden blijven.
In de tweede plaats moeten wij opmerken, dat men ook naar SPANN'S eigen opvatting het ‘universalisme’ geenszins onrecht doet, wanneer men het in dezen zin als ‘omkeering’ van het ‘individualisme’ beschouwt, dat het niet analytisch de verbandstotaliteit uit haar elementaire bestanddeelen tracht te construeeren, maar veeleer omgekeerd de ‘deelen’ uit den samenhang van het ‘geheel’ tracht te verstaan.
Wat SPANN opmerkt in zake de handhaving van de ‘zedelijke vrijheid en eigenwaarde’ van den enkeling in de universalistische beschouwingswijze, kan inderdaad slechts voor de middeleeuwsche en de modern idealistisch-humanistische richtingen van het universalisme als juist worden erkend.
In de Middeleeuwsche synthese-philosophie is het de Christelijke opvatting der menschelijke persoonlijkheid, in het na-Kantiaansche idealisme is het het humanistisch persoonlijkheidsideaal in zijn transpersonalistische conceptie, dat de universalistische theorie voor een totale opoffering van het ‘individu’ aan de ‘absolute waarde’ van het samenlevingsverband behoedt. Men wil integendeel de ‘eigenwaarde’ van de individueele persoonlijkheid juist veel intensiever en rijker vatten, dan zulks aan het individualisme mogelijk is. Op het transpersonalistisch-humanistisch standpunt wordt, om zoo te zeggen, in ieder individueel persoon als ‘deel’ van het ‘geheel’ de gigantische waarde van de ‘Überperson’ gelegd, welke in de totaliteit van het ‘hoogste’ samenlevingsverband wordt gezien. Maar steeds maakt, gelijk wij nog zullen zien, het, in het immanentiestandpunt gewortelde universalisme zich schuldig aan een verabsoluteering van de tijdelijke samenleving ten koste van de religieuze worteleenheid der menschelijke persoonlijkheid.

Nu merkt SPANN op, dat het universalisme niet noodzakelijk tot *staatsvergoding* hoeft te leiden, ja, dat in de antieke opvatting van den staat als 'autark en volmaakt verband' zelve een rudiment van individualistische beschouwingswijze ligt besloten.
Ook dit kan hem tot op zekere hoogte worden toegegeven. Wij zagen reeds, hoe bv. het middeleeuwsche universalisme geenszins den afzonderlijken staat verabsoluteerde, doch in de idee van het 'corpus Christianum'[1] veeleer het tijdelijk kerk-instituut met het boventijdelijk Koninkrijk Gods vereenzelvigde.
SPANN zelf ziet in den staat slechts een 'Teilganzes', dat hij qualificeert als 'Glied des Gesamtganzen (scl. der "Gesellschaft") in seiner Verrichtung als "Gesamtorganisation des gesellschaftlichen Lebens" und als "Einheitserscheinung aller Organisationen", wodurch ihm die übrige Gesamtheit der Gesellschaft als das Nichtorganisierte gegenübersteht.'[2]

M.a.w. de staat wordt hier zelve een organisch deel van de totaliteit 'Gesellschaft', welke ook de, overigens weer zelve universalistisch gevatte, 'maatschapsverhoudingen' in onzen zin omvat. Maar hij is volgens SPANN inderdaad wel het *totaal-verband* aller andere samenlevingsverbanden in onzen zin, dat hij 'Höchststand' noemt.[3]
Voor het universalisme is echter steeds typeerend de verabsoluteering van een tijdelijk samenlevingsverband tot het hoogste, alle andere slechts als zijn 'deelen' omvattende. Wat men dan nader als dit totaal-verband beschouwt, is voor deze principieele positiekeuze indifferent.

Achter deze tegenstelling schuilt een gemeenschappelijke miskenning van het ware *zin*-karakter der tijdelijke werkelijkheid en van den waren transcendent-religieuzen horizon van kosmische werkelijkheid en menschelijke ervaring.

De individualistisch-nominalistische richtingen in de moderne sociologie en het probleem i.z. de eenheid van het samenlevingsverband.

De individualistisch-nominalistische beschouwing der menschelijke samenlevingsverbanden is in haar opvatting van de structuur

1) Gelijk BOHATEC in zijn studie *De organische idee in de gedachtenwereld van Calvijn* (A.R. Staatk., 2e Jrg. 1926, blz. 35) heeft aangetoond, is deze *term*, althans als aanduiding van het tegelijk 'geestelijk' en wereldlijk organisme, niet van middeleeuwschen oorsprong.
2) *Gesellschaftslehre* (3e Aufl. 1930) S. 566. Vgl. ook S. 510 ff.
3) Nochtans spreekt SPANN van 'arteigene Souveränität' ook der nietstatelijke verbanden. Dat dit geen wezenlijke 'souvereiniteit in eigen kring' in onzen zin beteekent zullen wij later zien.

der tijdelijke ervaringswerkelijkheid ex origine *naturalistisch*[1] ingesteld.

Zij *sluit* de tijdelijke 'empirische' werkelijkheid *af* in de physisch-psychische natuur-zijden en spreekt van den werkelijken mensch als van een zinnelijk waarneembaar 'individu', resp. een natuurwetenschappelijk systeem van functioneele betrekkingen. Op dit standpunt worden alle normatieve zijden der tijdelijke werkelijkheid tot een *subjectief noumenon*, dat in de ervaringswerkelijkheid geen reëel bestaan heeft, maar slechts in het subjectief menschelijk bewustzijn zich als een rijk van ideeën, waarden, resp. (op phaenomenologisch standpunt) als intentioneele 'Sinngehalt' geldend maakt.

De eenheid en continuiteit der samenlevingsverbanden moet op dit standpunt, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, *functionalistisch* worden gevat. Zij wordt dan, hetzij uit een georganiseerde *causaalpsychische wisselwerking* der individuen verklaard (zoo de geheele naturalistisch-psychologische richting) en eventueel als een formeele *sociologische denk-categorie* geïnterpreteerd, waarmede men de oneindig verscheiden betrekkingen tusschen de individuen tot een gedachte eenheid verbindt (SIMMEL, V. WIESE, JELLINEK e.a.), hetzij ook *functioneel juridisch* opgevat, gelijk in den modernen tijd bij de Marburger richting in de neo-Kantiaansche rechtstheorie (KELSEN c.s.), die de verbandseenheid laat samenvallen met de functioneel-logische eenheid in het systeem der rechtsnormen, dat uit een zgn. oorsprongsnorm is afgeleid.[2]

Van een reëele eenheid der samenlevingsverbanden als zoodanig kan dan uiteraard geen sprake zijn.

Zoowel de naturalistisch-psychologische als de formalistische richting in de moderne sociologie en rechtswetenschap is op deze

1) Dit geldt uiteraard niet slechts voor de geheele natuurrechtelijke humanistische theorie der samenlevingsverbanden bij aanvaarding van het primaat van het wetenschapsideaal, maar evenzeer voor de rationalistisch-criticistische theorieën in Kantiaansche en neo-Kantiaansche instelling.

2) Voor de doorwerking dezer functionalistische opvatting in de moderne sociologie en staatsrechtswetenschap vlg. men het eerste hoofdstuk van mijn *Crisis in de Hum. Staatsleer* (ten Have, 1931).

wijze geworteld in een naturalistisch-individualistische opvatting van de ervaringswerkelijkheid.

> Zoo is voor SIMMEL, die wel de vader der formalistische sociologie mag heeten, de menschelijke samenleving *realiter* niets dan een complexe vervlechting van psychische wisselwerkingen tusschen 'individuen'. Daarom schrijft hij in zijn *Über soziale Differenzierung* uitdrukkelijk: 'Ist die Gesellschaft nur eine in unserer Betrachtungsweise vor sich gehende Zusammenfassung von einzelnen .... die die eigentlichen Realitäten sind, so bilden diese und ihre Inhalte auch das eigentliche Objekt der Wissenschaft, und der Begriff der Gesellschaft verflüchtigt sich.'[1)]
> En in zijn *Soziologie:* 'Einheit im empirischen Sinne ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen: ein organischer Körper ist eine Einheit, weil seine Organe in engerem Wechseltausch ihrer Energien stehen, als mit irgendeinem äuszeren Sein.'[2)]
> Op hetzelfde standpunt staat in wezen LEOPOLD V. WIESE, die in zijn *Allgemeine Soziologie* I (1924) de sociologie als leer van sociale betrekkingen en 'Beziehungsgebilde' der menschen opvat.
> Wel is waar tracht hij in het eerste hoofdstuk § 24 de tegenstelling tusschen individualisme en universalisme als een 'valsche antithese' af te wijzen en schrijft hij: 'Es gibt nichts, das n u r Individuum und nichts das nur Gesellschaft wäre; ebenso wie es nichts gibt, was nur Teil oder nur Ganzes wäre.' Maar in waarheid wijst hij hiermede slechts de oudere vormen van het individualisme af, waarbij het individu als een starre 'substantie' werd gevat.[3)]
> Tegen deze *substantialistische* opvatting wordt het moderne theoretisch *functiebegrip* geldend gemaakt, dat tenslotte zoowel het 'individu' als de 'sociale verbanden' in een complex van 'elementaire' functioneele betrekkingen oplost, waarbij echter de eigenlijke *eenheidsband* uitsluitend in de categorieën van het menschelijk denken wordt gezocht.
> Dit laatste blijkt duidelijk uit de volgende uitspraak in zake de onderscheiden groepeeringsvormen in de menschelijke samenleving: 'Diese sozialen (zwischenmenschlichen) Gebilde bestehen n u r in den Vorstellungen der Menschen. Sie setzen aber stets eine Mehrzahl von Menschen voraus, und ihre konkreteren Arten sind, abgesehen

1) *Über soziale Differenzierung* S. 10 (Leipzig 1905, 2e anast. Neudr. von 1890). Het begrip 'Gesellschaft' als 'totaliteit der menschelijke samenleving' is inderdaad *van universalistischen huize* en ook voor ons *onbruikbaar*.
2) *Soziologie* S. 5 ff.
3) Doordat SPANN *Gesellschaftslehre* (3e Aufl., 1930) S. 38 het functionalistisch individualisme niet onderscheidt van het oudere substantialistische, wordt zijn critiek op v. WIESE'S individualisme niet geheel doeltreffend.

von ihren Symbolen, dadurch auch wahrnehmbar, dasz sie in Zusammenhang mit einer Mehrzahl von Menschen stehen.'
Juist door deze functionalistisch-individualistische instelling, waarbij het samenlevingsverband als (bloot in het denken tot een eenheid samengevat) complex van elementair- functioneele betrekkingen wordt gedenatureerd, komt v. WIESE ook tot de bekende individualistische misduiding van de naieve ervaring van de werkelijkheid dezer verbanden:

'Für das naieve Auge ist ein soziales Gebilde nichts anderes als zwei, drei, mehrere, viele, sehr viele Menschen.' (!)[1].
Overal, waar men het samenlevingsverband uit zijn '*elementaire bestanddeelen*' zoekt te construeeren, is inderdaad de individualistische denkwijze aan het woord.
Of men daarbij het 'sociale element' in een 'individu' als 'Ding an sich', dan wel in een elementaire functioneele relatie zoekt, is, gelijk wij reeds hierboven opmerkten, voor de grond-instelling dezer denkwijze onverschillig. In beide gevallen wordt aan de interne eenheid der verbanden bloot in het subjectieve menschelijke bewustzijn haar plaats aangewezen en haar realiteit ontkend.

De hanteering van het substantiebegrip in de universalistische theorieën. De idealistisch-irrationalistische opvatting van den staat als 'Überperson' tegenover de antieke onpersoonlijke en de naturalistisch-biologische conceptie.

In de universalistische beschouwing van de menschelijke samenlevingsverbanden daarentegen wordt, althans bij de metaphysisch georienteerde stroomingen, het metaphysisch ordenings-, resp. het substantiebegrip toegepast, om de geestelijke realiteit der verbanden theoretisch te vatten. Steeds wordt dan het metaphysisch begrip der *totaliteit* aan de beschouwing *ten grondslag gelegd*. Nimmer wordt het 'geheel' uit *elementaire bestanddeelen* geconstrueerd.

Daarbij dient echter scherp te worden onderscheiden tusschen de oudere en de moderne universalisten. De eersten, gelijk PLATO en ARISTOTELES, gingen van een realistisch-metaphysisch standpunt uit en beschouwden het samenlevingsverband als een, in een *idee* of *eidos* geworteld, samengesteld 'corpus' van organische

1) *Allgemeine Soziologie* I (1924) S. 24. Hiertegen terecht ook VIERKANDT *Gesellschaftslehre* (2e Aufl. 1928) S. 323.

structuur, welks innerlijke eenheid, gelijk wij zagen, in de ordening werd gezocht, welke het ‘heerschend deel’ aanwijst.

Daarentegen is het moderne metaphysisch universalisme in hoofdzaak ontsprongen uit het irrationalistische, historisch georienteerde, idealisme na KANT, dat met de objectief-realistische opvatting der ideëen radicaal heeft gebroken. Deze richting is, gelijk wij in Boek I, Dl II[1)] hebben aangetoond, in wezen geworteld in een *transpersonalistische opvatting van het humanistisch persoonlijkheidsideaal*, welke, in een zgn. ‘geesteswetenschappelijke denkwijze’, de individueele persoonlijkheid als dialectisch moment in de totaliteit der (evenzeer individueele) verbandspersoonlijkheid vat. Zoo wordt het verband als ‘Gesammtperson’ en de staat als ‘Überperson’ gequalificeerd.

Dit beteekent de definitieve breuk zoowel met de onpersoonlijke opvatting van het samenlevingsverband in het oudere universalisme als met de moderne naturalistisch-biologische opvatting van het verband als een *levend natuur-ding.*

Steeds zoekt de universalistische opvatting in het bonte weefsel der menschelijke samenlevingsverbanden naar een hoogste, zich zelve genoegzaam verband, waarvan alle andere slechts als organische ‘Gliedkörper’ in aanmerking komen.

Maar het na-Kantiaansche, zgn. transpersonalistische idealisme hypostaseert de tijdelijke samenlevingsverbanden tot boven-individueele persoonlijkheden, en vat ze niet langer als onpersoonlijke lichamen of als natuur-dingen.

De algemeene wil of verbandswil als substantieele eenheid van het verband. Hegel's staatsidee.

De substantieele eenheidsband wordt dan gezocht in den verbandswil, die zich door de verbandsorganen kan vormen en geldend maken.

Bij HEGEL is de staat, die volgens hem slechts in den monarch tot *persoon* wordt, de hoogste realiseering van den ‘objectieven geest’, de realiteit der zedelijke idee, ‘der gegenwärtige göttliche

1) Zie aldaar blz. 442 vlg.

Wille', die, als dialectische verwerkelijking der idee in de historie, de grenzen der bijzonderheid in individu, familie en 'burgerlijke maatschappij' doorbreekt en waarin de georganiseerde eenheid zich tot den waren 'algemeenen wil' verheft. Daardoor bewijst de staat zijn 'objectiviteit', zijn 'algemeengeldigheid'[1] en zijn absoluutheid, d.i. zijn reëel bestaan als eenheid onafhankelijk van de wisselende subjectiviteit zijner individueele leden.

Gierke's leer der 'Gesammtperson'.

Ook GIERKE, die overigens, als aanhanger der historische school in haar Germanistische richting, de bij HEGEL weer herleefde en met het humanistisch persoonlijkheidsideaal doortrokken antieke staatsidee afwijst, en met zijn leermeester BESELER de bezielde pleitbezorger werd voor de erkenning van de autonomie der nietstatelijke of niet souverein-statelijke genootschappen, is toch wijsgeerig in de metaphysische universalistische verbandstheorie bevangen gebleven Ook hij zoekt de 'substantie' der menschelijke verbanden in een 'Gemeinwille', resp. den 'algemeinen Wille'.

Ook hij vat de tijdelijke samenlevingsverbanden als volle 'organisch-gegliederte' *persoonlijkheden*[2] en kent ze in den verbandswil een eigen 'ziel' of 'geest' en in de organisatie een eigen geestelijk 'lichaam' toe. Zoo coördineert hij de 'verbandspersonen' met de 'natuurlijke personen' als levende wezens.[3]

Juist door dit metaphysisch karakter heeft GIERKE'S overigens zoo belangwekkende theorie van het wezen der menschelijke verbanden de innerlijke structuurprincipes dezer laatste niet kunnen ontdekken en blijft zij dan ook voor het interne verbands-

1) Men denke hier aan wat wij vroeger over het idealistisch begrip der objectiviteit als 'algemeengeldigheid' opmerkten.
2) Het begrip 'geestelijk organisme' met eigen verbandspersoonlijkheid stamt gelijk bekend uit SCHELLING'S philosophie, die wijsgeerig sterken invloed op de Hist. School verkreeg.
3) In gelijken zin vele anderen. Vgl. TÖNNIES *Einführung in die Soziologie* (1931) S. 19: 'Körperschaften, d.i. (durch) Verbände, die für das Bewusztsein ihrer eigenen Mitglieder eine willens- und handlungsfähige Einheit, also insoweit eine dem einzelnen Menschen gleichartige Person darstellen.'

recht slechts een *formeel-juridische autonomie* opeischen, terwijl zij voor een *wezenlijk juridische souvereiniteit in eigen kring* geen plaats heeft.[1)] Op dit punt komen wij later nog terug.

Waarom het dilemma van individualistische of universalistische verbandsbeschouwing op christelijk standpunt onmogelijk is.

Het geheele dilemma nu van *individualisme* of *universalisme* in de beschouwing van de tijdelijke samenlevingsverbanden, gelijk zich dit dilemma op het immanentiestandpunt voordoet, is op Christelijk standpunt zinloos en onmogelijk.

Immers, de persoonlijkheid van den mensch transcendeert den tijds-horizon der werkelijkheid en daarmede ook alle tijdelijke dingen en samenlevingsverbanden.

De tijdelijke werkelijkheid laat zich nòch afsluiten in functioneele natuur-zijden, nòch in de 'geestelijke realiteit' van een tijdelijk samenlevingsverband. De menschelijke persoonlijkheid heeft in de tijdelijke samenleving zoowel haar *verbands*functies als haar *maatschaps*functies en zulks in onverbrekelijke correlatie van die beide.

Wie echter aan de tijdelijke verbanden zelve een volle, reëele, boven-individueele persoonlijkheid toekent, vergeet, dat de persoonlijkheid, voorzoover zij niet functioneel wordt gevat, gelijk in het begrip der rechtspersoonlijkheid, maar in den vollen zin der ik-heid of zelf-heid, niet in den tijdshorizon van onzen kosmos is te vinden, doch slechts in den transcendent-religieuzen horizon tehuis behoort.

Het trans-personalisme berust dus steeds op een in wezen irrationalistische hypostase van het tijdelijk samenlevingsverband.

Anderzijds is het individualisme op het immanentiestandpunt een zoo mogelijk nog sterkere miskenning van het volle wezen van den mensch, daar het de menschelijke persoonlijkheid denatureert òf tot een (althans in haar empirische verschijning) atomis-

1) Zie de uitvoerige critiek op GIERKE'S verbandsleer in mijn *De Crisis in de Humanistische Staatsleer* (TEN HAVE 1931), blz. 114 vlg.

tisch, in zich afgesloten, natuurding, òf tot een autarke, metaphysische ziele-monade (LEIBNIZ), òf wel tot de idee van een zelfgenoegzaam zedelijk actief individuum (FICHTE in zijn eerste periode), of eindelijk tot een functioneel systeem van elementaire wetmatige betrekkingen.

De individueele zelfheid van den mensch is niet in den tijd, nòch in de gecoördineerde maatschapsfuncties, nòch in de gemeenschapsfuncties met haar boven- en onderschikking der subjecten, nòch in de 'natuurzijden', nòch in de normatieve zijden der werkelijkheid.

Daarom kan de individueele mensch nimmer met de tijdelijke samenlevingsverbanden vergeleken worden.

En ook *in* den tijd kan hij nimmer als afgesloten individuum fungeeren, wijl het begrip van een in zich zelfgenoegzaam individu in strijd is met den geheelen structureelen horizon onzer ervaring zoowel naar diens modale als plastische zijde, in strijd met de zijnswijze der tijdelijke werkelijkheid als *zin*, welke geen afsluiting in starre, zich zelve genoegzame individuen gedoogt.

Het individualisme komt in al zijn schakeeringen neer op een loochening van de innerlijke verbandsstructuren der tijdelijke menschelijke samenleving. Want dit kan aan den modernen universalist OTHMAR SPANN zonder voorbehoud worden toegegeven, dat uit het vereenzaamde en in zich afgesloten individu geen weg te vinden is naar een werkelijken samenhang in de verbanden.[1)]

Wie echter de verbandsfuncties der menschelijke persoonlijkheid elimineert, heft, hoezeer onbedoeld, ook haar gecoördineerde maatschapsfuncties op. Want het zal ons in het vervolg van ons onderzoek steeds duidelijker blijken, dat beide in haar zin-structuur onverbrekelijk met elkander samenhangen.

Ook de coördinatie van individu-personen en collectieve personen, welke GIERKE voerde tot een scherpe *scheiding* van 'Individual-recht' en 'Sozialrecht', zal, wanneer wij haar van haar speculatief metaphysischen grondslag losmaken en terugbrengen tot een *scheiding* van gecoördineerde uitwendige maatschapsver-

1) *Gesellschaftslehre*, (3e Aufl. 1930) S. 87 ff.

houdingen en interne verbandsverhoudingen, blijken in strijd te zijn met den structureelen samenhang tusschen beide.

Indichting van het dilemma: individualisme of universalisme, in de Christelijke religie door Weber en Thoeltsch.

Het valt intusschen zeer te betreuren, dat men van humanistisch standpunt, vooral sinds WEBER en TROELTSCH, beproefd heeft het dilemma van de verbandbeschouwing der immanentie-philosophie *in de Christelijke religie zelve* in te dichten. Individualisme en universalisme zouden dan, met name volgens TROELTSCH[1)], in de religieuze grondidee van het Christendom in een innerlijke spanning verborgen liggen.

Het Calvinisme wordt dan bij voorkeur, in verband met de leer der uitverkiezing[2)], als een typische vorm van 'religieus individualisme gequalificeerd.[3)]

In de moderne sociologie worden WEBER en TROELTSCH op dit punt geloovig nagesproken (vgl. vooral SCHMALENBACH c.s.)

De innerlijke onwaarheid dezer opvatting kan ik eerst later in het volle licht stellen.[4)]

1) *Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen* (1919) S. 39 ff.
2) Vgl. MAX WEBER *Die Prot. Ethik und der Geist des Kap.* (Tübingen, Mohr 1934 S. 93 ff) over de 'innere Vereinsamung des einzelnen Individuums' in het Calvinisme. TROELTSCH a.w. S. 623/4.
3) Ook de Verbondsgedachte in Oude en Nieuwe Testament wordt individualistisch geïnterpreteerd. Wellicht heeft hierop invloed gehad het indringen van de individualistische contractsidee in de protestantsche theologische uiteenzetting der verbondsleer. Vgl. hierover N. DIEMER *Het Scheppingsverbond met Adam* (uitg. KOK, 1935).
4) Reeds hier moge ik voorloopig verwijzen naar Dr KUYPER'S treffende opmerking in zijn *Encycl. der Heilige Godgeleerdheid* III, blz. 190: 'De uitverkiezing is (deswege) door de Gereformeerden steeds als uitverkiezing *in Christus*, en Christus hierbij als het hoofd der herboren *menschheid* beleden. Natuurlijk is de werking van den geestelijk-reëelen factor óók individueel, maar individueel alleen in verband met en als uitvloeisel van de werking op het geheel. Individuen op zichzelf bestaan er niet; er bestaan niet anders dan *membra* corporis generis humani'. Moet men deze uitspraak misschien in 'unversalistischen zin' verstaan? Maar de term, 'universalisme' wijst op een typische *verabsoluteering*, die op Christelijk religieus standpunt is uitgesloten.

O p m e r k i n g . In zijn aangehaalde verhandeling (S. 95, noot 3) heeft WEBER op de zeer heterogene beteekenissen van het woord ‘individualisme’ gewezen. Intusschen brengt hij een groote terminologische verwarring te weeg, door onder deze heterogene beteekenissen ook de verschillende opvattingen over de ‘individualiteit’ te rangschikken. Maar de begrippen ‘individualisme’ en ‘individualiteit’ hebben als zoodanig niets met elkander gemeen. Er is wel een ‘quantitatief individualistische’ opvatting der individualiteit, maar deze opvatting was in wezen, als van rationalistischen huize, aan de innerlijke waardeering der individualiteit juist vijandig gezind.

In ieder geval verbinden zoowel WEDER als TROELTSCH, wanneer zij over het Calvinisme als ‘religieus individualisme’ spreken, met het woord ‘individualisme’ den eigenlijken zin van een richting, die het individu in innerlijke eenzaamheid en afgeslotenheid ‘op zich zelve stelt’. Vgl. bv. WEBER t.a.p. S. 101: ‘Der Zweispalt zwischen den “Einzelnen” und der “Ethik” (in SÖREN KIERKEGAARDS Sinn) existierte für den Calvinismus nicht, obwohl er den Einzelnen in religiösen Dingen ganz auf sich selbst stellte.’

Er is dus geen sprake van, dat zij met de woorden ‘Calvinistisch individualisme’ slechts een bijzondere accentueering van de individueele waardij der persoonlijkheid in het Calvinisme zouden hebben bedoeld.

***

De verhouding van individu en gemeenschap in de dialectisch-phaenomenologische sociologie.

In den jongsten tijd heeft zich nu een wijsgeerige richting in de zgn. sociologie baan gebroken, die meent het dilemma van individualisme en universalisme te kunnen ontgaan, door te breken met het objectiveerend, naar haar meening natuurwetenschappelijk, denken, dat aan beide richtingen ten grondslag zou liggen.

De hier bedoelde moderne strooming is de dialectisch-phaenomenologische, welke door THEODOR LITT in zijn merkwaardig boek *Individuum und Gemeinschaft* is geinaugureerd. De sociologie wordt door LITT opgevat als een ‘cultuurphilosophie’, welke de methodische en metaphysische grondslagen voor alle zgn. geesteswetenschappen heeft te leggen.

Ik kan voor de denkbeelden dezer richting in het algemeen verwijzen naar de critische uiteenzetting daarvan in mijn *Crisis in de Humanistische Staatsleer*.[1)]

1) Blz. 48 vlg.

In den tegenwoordigen samenhang gaat het mij uitsluitend om de verhouding, waarin LITT c.s. de menschelijke persoonlijkheid en de verbanden der menschelijke samenleving ziet. Dat wij in 't bijzonder *zijn* theorie aan een meer uitvoerig onderzoek onderwerpen, vindt zijn grond in de omstandigheid, dat LITT een der meest invloedrijke sociologen van den jongsten tijd is, en dat hij de pretentie voert, het dilemma van individualisme of universalisme te hebben overwonnen.

Volgens LITT is de grondfout van individualisme en universalisme, dat zij één van beide 'zijden' der 'geestelijke wereld' verzelfstandigen, hetzij het individueele belevende ik als geestelijk centrum, hetzij de sfeer van den objectieven *socialen zin*, waardoor het levenscentrum van het ik intentioneel in gemeenschapsband met andere ikken leeft. Zoolang naar den trant van het ruimtelijk, objectiveerend denken 'het ik' en de 'sociale wereld' in harde ondoordringbare substantialiteit tegenover elkander worden gesteld, is volgens LITT het probleem i.z de verhouding van individu en gemeenschap onoplosbaar.

Daartegenover stelt LITT het dialectisch, reflecteerend geesteswetenschappelijk denken in den reeds in een vroeger verband door ons uiteengezetten zin.[1] De dialectische denkwijze heeft zich bij hem met de door HUSSERL gegrondveste methode der *phaenomenologische wezensanalyse* innig verbonden.

> De geesteswetenschappelijke sociologie kan volgens LITT niet, gelijk het natuurwetenschappelijk denken doet, de geestelijke structuur van het 'ik' uitschakelen en objectiveerend de te onderzoeken dingen *tegenover* zich stellen als een aan het kennend subject *vreemde werkelijkheid*. Zij heeft de geestelijke werkelijkheid te onderzoeken, *waarin de ik-heid zelve leeft*. 'Subject' en 'object'[2] zijn hier identiek. Daarom mag zij de 'geestelijke werkelijkheid' ook niet, gelijk het ruimtelijk natuurwetenschappelijk denken doet, in naast elkander gestelde, geïsoleerde *elementen* ontleden, waartusschen eerst achteraf de samenhang wordt opgespoord. Ze moet veeleer steeds uitgaan van de totaliteit, den samenhang der geestelijke realiteit, waaruit eerst de 'momenten' in hun relatieve zelfstandigheid kunnen worden verstaan. Nergens mag in het geesteswetenschappelijk denken, dat immers niet

1) Vgl. Boek I Deel I blz. 105 vlg.
2) 'Object' is hier bedoeld in den zin van theoretischen 'Gegenstand'.

> anders is dan 'die Selbstdurchleuchtung des Geistes', een voorloopig gewonnen 'begripsgrens' als *definitief* worden beschouwd. Steeds moeten de grenzen weer *dialectisch* worden doorbroken, niet om de ontdekte momenten weer zonder onderscheiding in elkander te laten overvloeien, maar om de grenzen slechts als *dialectische momenten* in de geestelijke totaliteit te laten gelden. De momenten moeten in een 'geestelijke structuur-eenheid' worden gevat, 'die a l l e s m i t a l l e m nicht durch äuszerliche Zusammenfügung, sondern durch ein an Spannungen reiches Ineinandergreifen durch eine Durchdringung von Füreinander und Gegeneinander verbindet.'[1)]

Waarin bestaat nu de 'geestelijke realiteit' welker structuur ons deze dialectisch-phaenomenologische sociologie wil doen verstaan? In de dialectische eenheid van het, *in actueele 'ikken' gecentreerde* en in den tijdelijken bewustzijnsstroom actueele, *psychische beleven* met den, in dit beleven geïntendeerden, *tijdloozen socialen zin*, die in de zinnelijk-symbolische gestalte der 'sociale uitdrukkingsvormen' wordt beteekend, en in zijn 'tijdlooze objectiviteit' inderdaad een *transpersoneel* karakter bezit.

De dialectisch-monadische structuur van het 'ik' als 'Aktzentrum' wordt volgens Litt zoowel door de functionalistische als de substantialiseerende beschouwing miskend. De 'reciprociteit der perspectieven'.

Het 'ik', als 'persoonlijk belevingscentrum', is volgens LITT een 'psychische totaliteit', welke nòch naar criticistischen trant in haar transcendentaal-logische *functie* (het 'kennistheoretisch subject') mag worden opgelost, nòch naar metaphysischen trant tot een *substantie* achter de psychische relaties mag worden verzelfstandigd.

Het vertoont veeleer de dialectische structuur van een, louter in haar psychische *acten* levende, en niet als '*autarke substantie*' af te sluiten *monade*. Gelijk in dit actueele ik-centrum de *vroegere* belevingen in perspectivische vervlechting met de *tegenwoordige* optreden, zoodat hier het heden van het verleden *doordrongen* en geenszins daarvan mechanisch *gescheiden* is, zoo bevindt het 'ik'

1) a.w. S. 21/2.

zich in de sociale werkelijkheid in een ware '*wederkeerigheid der perspectieven*' met het andere ik, het 'gij', vervlochten.

De 'ik-beleving' is in deze 'Reziprozität der Perspektiven' in het 'Du-Erlebnis' ingebed en omgekeerd: 'Es sind nicht gleichartige, nicht vergleichbare, es sind zusammengehörige, sich wechselseitig bestimmende, miteinander verschränkte Perspektiven, die in mir und in dir leben; und mein, dein unmittelbaren Wissen um sie ist zugleich ein Wissen um dieses Ineinandergreifen.'[1)]

Maar deze vervlechting van ik en gij in beider belevingen zou niet mogelijk zijn, wanneer beide niet tegelijk een volstrekte *individualiteit* bezaten. Elk 'ik' is tegelijk *individueel* in zijn psychisch-lichamelijke existentie *gecentreerd*, en *met het andere ik* in zijn belevingen *vervlochten*.

De bedoelde 'reciprociteit der perspectieven' realiseert zich in de symbolische uitdrukkingsbeweging, waarin 'ik' en 'gij' elkander geestelijk 'verstaan' zich geestelijk met elkander 'vereenigen' in de wereld van den *tijdloozen zin*, welke door de zinnelijke gestalte van den uitdrukkingsvorm beteekend wordt.

Deze geheele structuur van het ik is volgens LITT slechts te vatten in een phaenomenologische wezensanalyse, welke, als dialectische, geesteswetenschappelijke denkwijze, door de individueele momenten van het geestesleven heen de wezenlijke *structuur-totaliteit* schouwt, waardoor deze momenten naar de wetmatigheid van hun wezen onverbrekelijk zijn samengevlochten.

Bij deze opvatting van de 'dialectisch-monadische' structuur van het 'ik' moet LITT uiteraard ook de oplossing van de 'samenlevingsgemeenschap' in een *formeel systeem van betrekkingen of wisselwerkingen*, naar den trant der formalistische richting van SIMMEL, V. WIESE en MAX WEBER, principieel afwijzen.

Want ook deze richting bleek van 'individualistischen huize', inzooverre zij het 'samenlevingsverband' in een natuurwetenschappelijke denkwijze uit *elementaire relaties* zocht te construeeren, die tot een bloot *gedachte vorm-eenheid* worden samengevat.

1) t.a.p. S. 109/10.

De dialectische totaliteits-structuur der geestelijke werkelijkheid is op deze wijze nimmer te vatten

Het geheele *vorm-inhoudschema* past volgens LITT slechts op het *natuurwetenschappelijk denken*, dat in zijn categorieën zich eerst een geordende 'objectieve werkelijkheid' uit de verwarde zinnelijke indrukken moet *opbouwen*. In de '*geestelijke werkelijkheid*' daarentegen heeft het 'ik' zelve eerst actueel bestaan in een totaliteitsstructuur, die het niet zelve in zijn denken 'voortbrengt', maar die het veeleer eerst *mogelijk maakt*, en waarop het zich slechts in reflexieve wezensanalyse kan *bezinnen*.

De sociale vervlechting van het 'ik' in de gemeenschap van den 'gesloten kring'.

De ware verhouding tusschen 'ik' en 'sociale gemeenschap' is volgens LITT eerst te vatten in het dialectisch begrip der 'sociale vervlechting' ('soziale Verschränkung').

Deze sociale vervlechting der actueele ik-centra is gegeven in het wezenlijke *gemeenschapsverband*, dat LITT in het begrip van den 'gesloten kring' vat en dat door hem scherp wordt onderscheiden van alle *willekeurige organisatievormen*, waarin de gemeenschap als *wilsverband handelend optreedt*.[1)]

De phaenomenologische wezensanalyse heeft volgens hem niet met de laatste 'verbanden' van doen, doch alleen met die boven-individueele gemeenschappen, waarin het individueele ik *wezensmatig vervlochten* is.

Duidelijk toont LITT hier zijn orienteering aan TÖNNIES' onderscheiding tusschen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*, welker beteekenis wij in § 1 van dit Hoofdstuk summier hebben uiteengezet.

Naar LITT'S opvatting is de elementaire structuur van den '*gesloten kring*' (den zgn. 'gesloten kring van den eersten graad') overal aanwezig, 'wo von einer Vielheit von Lebenszentren ("ikken"), gleichviel welcher Zahl oberhalb von zwei, j e d e s mit j e d e m in wesengestaltendem Zusammenhang steht, mithin ein jedes sein Relief nach der Seite aller übrigen hin rundet, wie

1) a.w. S. 392.

umgekehrt alle übrigen seine formgebenden Einwirkungen erfahren'.[1)]

De 'gesloten kring' staat in dezen zin in dialectischen wezenssamenhang met het systeem der symbolische uitdrukkingsvormen, die in de geestelijke zinvolle werkelijkheid tot het onderling *verstaan* van elkander noodzakelijk zijn. Zoolang het 'ik' slechts met het 'gij', met het *eene* 'gij', door zinnelijk-symbolische uitdrukkingsbewegingen van het lichaam in geestelijk contact treedt, blijven de ideeële beteekende zin-inhouden te zeer gebonden aan den onverkorten, levenden inhoud van deze ééne oogenblikkelijke levensbetrekking, dan dat zij zich scherp objectief uit het complex van dit bijzondere lichamelijk-psychisch totaal-gebeuren zouden kunnen afscheiden.

Eerst in de sociale gemeenschap van den 'gesloten kring' verkrijgt de symbolische beteekenende vorm een scherp objectief, zich boven de oogenblikkelijke subjectieve uitdrukkingsbeweging verheffend karakter. Eerst hier wordt de geestes-objectiveering in *zin* en symbolische *gestalte* inderdaad *trans-personeel*, inzooverre de uitdrukkingsvormen niet meer wisselen van mensch tot mensch, en van oogenblik tot oogenblik, maar als de objectieve symboliek van een *sociale totaliteit*, in een vasten objectieven zin-samenhang voorhanden blijven, en tegenover de subjectieve belevingen een duidelijke *distantie* hebben aangenomen.

Eerst daardoor wordt het ook mogelijk, dat de gesloten kring zich tot een in wezen onbegrensd aantal personen, zoowel in de *successieve opeenvolging der geslachten* als in de *gelijktijdige expansie in de breedte van den kring*, kan uitbreiden. Hij wordt dan tot '*gesloten kring van den tweeden graad*'. Daarbij is het uiteraard niet meer mogelijk, dat ieder lid met ieder ander in *onmiddellijk* geestelijk contact staat, en evenmin dat ieder lid den *vollen inhoud* van de geestesschatten der gemeenschap zich subjectief eigen kan maken. Het onmiddellijk geestelijk contact blijft steeds tot zeer enge kringen ('kringen van den eersten graad') beperkt. Voor verreweg het grootste deel echter wordt de onderlinge 'sociale

1) a.w. S. 239.

vervlechting' der individueele persoonlijkheden thans bewerkstelligd op de *indirecte* wijze der '*soziale Vermittlung*', welke zoowel langs subjectief persoonlijken weg, als langs den weg der objectieve symboliek (het 'bericht' etc.) plaats vindt.

De *subjectief-persoonlijke* 'soziale Vermittlung' is hierdoor mogelijk, dat in ieder lid van een gesloten kring de totaliteit van de sociale vervlechtingen met de andere leden, waarmede hij in direct contact heeft gestaan, een eigen individueele, het wezen dezer persoon zelve bepalende, gestalte heeft gekregen, zoodat ook nieuw in de gemeenschap ingekomen leden door zijn *bemiddeling* met de persoonlijkheid dezer andere leden in *indirecte sociale vervlechting* geraken. Ieder lid draagt op deze wijze iets van de anderen, waarmede hij in *onmiddellijk* contact is geweest, in zijn persoonlijkheid om.

De *objectief-symbolische* 'soziale Vermittlung' langs den weg van de 'mededeeling' van het 'bericht', brengt in zeer verkorten vorm en met een engere of ruimere *selectie* slechts de *belangrijke* momenten uit de sociale totaliteit van het geestelijk gemeenschapsleven over, die ieder lid zich weer individueel moet *eigen* maken.

De innerlijke eenheid en continuiteit van het wezenlijk samenlevingsverband is volgens Litt door de 'soziale Vermittlung' gewaarborgd.

Zoo wordt deze 'soziale Vermittlung' volgens LITT het wezenlijk en eigenlijk *eenige* middel, waardoor een *boven-persoonlijk*, van geestelijken inhoud vervuld, *leven* van de *sociale totaliteit* mogelijk is, en waardoor deze laatste een *innerlijke eenheid* en *continuiteit* bezit onafhankelijk van de vergankelijkheid en discontinuiteit der individueele lichamelijke existenties.[1)]

Deze innerlijke eenheid en continuiteit van het ware gemeenschapsverband (den gesloten kring) is dus geen subjectieve denkconstructie, maar een *geestelijke werkelijkheid*. Ieder 'ik' van een gesloten kring heeft werkelijk deel aan de 'totaliteitsbeleving', aan het 'Gesamterlebnis' van dien kring. Ook dit boven-persoonlijke

1) t.a.p. S. 274.

leven van de sociale totaliteit is niet op individualistische wijze uit geïsoleerde elementen op te bouwen.

Hier is veeleer het beleven en handelen van alle leden in de ondeelbare eenheid eener sociale totaliteit belichaamd, welke totaliteit een absoluut *tegenover elkander stellen* van het *eigen* beleven en doen en dat der *anderen* niet toelaat. De phaenomenologische wezensanalyse kan volgens LITT deze structuur van de 'totaliteitsbeleving' in elementairen vorm aan iedere gezamenlijke werkzaamheid van een 'gesloten kring' (bv. een beraadslaging, een uitspraak, het nemén van een besluit enz. enz.) aantoonen.

Critiek op Litt's theorie. Ze is inderdaad een nieuw type der universalistische denkwijze.

Wanneer wij LITT'S opvatting van de verbands-eenheid vergelijken met de door hem gecritiseerde universalistische en individualistische theorieën, dan moeten wij in de eerste plaats opmerken, dat hij aan de universalistisch ingestelde theorieën, welke in de Romantiek en in 't algemeen in het na-Kantiaansche idealisme ontwikkeld zijn, onrecht doet door haar een natuurwetenschappelijke denkwijze te verwijten. En in de tweede plaats, dat hij ten onrechte meent in zijn eigen opvatting boven het dilemma van individualisme en universalisme te zijn uitgekomen, daar hij zeer beslist een *universalistisch* standpunt inneemt.

Wat het eerste punt aangaat, valt eenvoudig niet te loochenen, dat althans in die theorieën over de stuctuur der menschelijke samenleving, welke door de Romantiek en de school van HEGEL werden voorgedragen, het ongetwijfeld hoogst belangrijk dynamisch-dialectisch motief der sociale wezensvervlechtingen in de individueele persoonlijkheden, zeker even scherp als bij LITT was ontwikkeld.[1)]

De geesteswetenschappelijke, dialectische denkwijze heeft haar eerste 'sociologische' toepassing juist in deze kringen gevonden, en LITT is hier zeer beslist van hun methode en denkwijze *afhankelijk*.

1) Vgl. wat ik in mijn *Crisis van de Hum. Staatsleer* blz. 117 over GIERKE opmerkte.

Het verschil tusschen LITT en het universalisme der romantische organologen en der Helegianen is echter, dat de eerste niet meer de aan het *humanistisch persoonlijkheidsideaal in zijn transpersonalistische conceptie* georienteerde metaphysica der rede-idee huldigt.

Daarom kan LITT de continue eenheid in de verbanden der menschelijke samenleving niet meer metaphysisch als ‘organisch gegliederte Gesamtperson’ of ‘Überperson’ vatten, doch slechts als een, door de ‘soziale Vermittlung’ gewaarborgde, structuureenheid van sociale vervlechtingen, welke laatste nochtans in de individueele persoonlijkheden naar haar lichamelijk-psychische existentie *gecentreerd* blijven.

Zoo wordt de verbands-eenheid der wezenlijke gemeenschap gevat als een *werkelijke totaliteits-structuur zonder ik-heid, zonder eigen persoonlijkheid*.

Inderdaad - en hiermede komen wij tot het tweede punt - is op deze wijze niet het universalistisch standpunt zelve overwonnen, maar alleen met het *idealistisch-transpersonalistisch type* ervan gebroken.

Want ook bij LITT constitueert zich de individueele persoonlijkheid eerst in de sociale totaliteit der tijdelijke gemeenschap, ook hij zoekt - gelijk wij nog zullen zien - naar een *laatste* of *hoogste tijdelijk verband*, waarvan alle andere slechts *bestanddeelen* kunnen zijn.

Zeer terecht merkt dan ook LITT'S volgeling Dr SIEGFRIED MARCK op, dat zich bij zijn leermeester het type ‘eines neuen sozialen Universalismus gegenüber dem alten dogmatischen und ontologisierenden’ heeft baangebroken.[1)]

Het universalisme bleek in zijn opvatting i.z. de onderlinge verhouding van de onderscheiden verbanden der menschelijke samenleving steeds te opereeren met het niet in zijn zin omlijnd *schema:*

1) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff in der Rechtsphil.* (Tübingen, MOHR 1925) S. 95 ff. In gelijken zin ALFRED VIERKANDT, die in de 2e Aufl. zijner *Gesellschaftslehre* (S. 334) LITT'S standpunt een ‘immanent universalisme’ noemt.

geheel en *deelen*, waarbij tenslotte gezocht werd naar een *laatste of hoogste gemeenschap*, waarin alle andere als '*leden*' zouden zijn besloten.

Deze denkwijze bleek zich slechts te laten doorvoeren bij een *fundamenteele nivelleering der interne individualiteits-structuren*, waarbinnen de onderscheiden samenlevingsverbanden hun eigen kosmisch leven voeren.

Gelijk wij reeds opmerkten, valt dezelfde denkwijze ook bij LITT te bespeuren. Dit willen wij nu nader aantoonen.

LITT is in zijn 'wezensanalyse' van het sociaal verband tenslotte niet verder gekomen dan tot een dialectisch algemeenbegrip 'gesloten kring', doch heeft nergens beproefd, ons de *plastische structuurprincipes der typische samenlevingsverbanden* theoretisch te onthullen.

Zijn universalistische instelling en de daarin gegronde dialectisch-phaenomenologische methode van onderzoek lieten zulks ook niet toe.

Met name valt het op, dat in LITT'S conceptie van 'gesloten kring' niets phaenomenologisch zichtbaar wordt van een wezenlijke *gezagsstructuur*, welke aan het samenlevingsverband als zoodanig inhaerent is.

> Dit wordt begrijpelijk, wanneer wij bedenken, dat de gezagsstructuur een evident *normatief karakter* vertoont en LITT'S methode van phaenomenologische wezensanalyse juist begint met een *uitdrukkelijke uitschakeling* van alle *normatieve onderscheidingen*. LITT verdedigt deze uitschakeling aldus, dat voor de phaenomenologische structuur-analyse onderscheidingen, welke voor een, door *normen* geleide, beschouwing een laatste en beslissende beteekenis hebben, volkomen *indifferent* zijn, wijl naar hun wezenskarakter, als structureele bestanddeelen der geestelijke werkelijkheidstotaliteit, de normatief meest waardevolle inhouden niets voor hebben boven de normatief meest verwerpelijke. De structuur-theorie kent slechts één scheiding, welke het gebied harer oordeelen afgrenst: nl. die van het *zin-hebbende* en *het zinlooze*. Want het zin-looze (de 'natuur'-zijden der werkelijkheid als 'Gegenstand' der natuurwetenschap) ligt als zoodanig *buiten* de 'geestelijke werkelijkheid', welke de structuur-analyse als zoodanig heeft te onderzoeken.[1)]
> Dit beteekent, dat deze phaenomenologie bij het onderzoek naar de

1) a.w. S. 29.

geestelijke structuur der menschelijke samenleving begint met een *methodische uitschakeling van den modalen horizon der werkelijkheid*, welke, gelijk wij gezien hebben, den plastischen horizon der individualiteits-structuren eerst *mogelijk* maakt.
Want bij uitschakeling van de normatieve zin-modaliteiten kan de ware kosmische zin-samenhang, die de wetskringen vervlecht, en ook de individualiteits-structuren eerst mogelijk maakt, niet meer aan het theoretisch onderzoek worden ten grondslag gelegd.
De phaenomenologische structuurtheorie wil wezenlijke structuur-samenhangen ontdekken in het gebied eener vóór alle normatieve onderscheidingen liggende geestelijke *zin-* en *zijns*sfeer, om het onderzoek dezer onderscheidingen zelve over te laten aan de normatieve vakwetenschappen, welke haar fundeering juist in de structuurtheorie zouden moeten vinden. Dit trouwens geheel in de lijn van HUSSERL'S gedachtengang!
Maar LITT'S argument, dat het normatieve en anti-normatieve, welke onderling elkander zouden *uitsluiten*, beide de 'zinsfeer' vooronderstellen en daarin 'besloten' liggen, vervalt, wanneer men met ons heeft ingezien, dat de normatieve zin-zijden der werkelijkheid haar *wets-* en *subjectszijde* hebben, zoodat het *anti-normatieve* subjectief slechts *binnen* een *normatieven wetskring* kan bestaan. En voorts, dat datgene, wat LITT de geestelijke werkelijkheid noemt, juist in zinsferen van *essentieel normatieve geaardheid en structuur* fungeert, zoodat na elimineering van deze normatieve structuur niet een wezenlijke *zins*feer, maar een eigenwillige denkconstructie overblijft, die zich boven de kosmische wetsorde meent te kunnen stellen.
De geheele opvatting, dat de geestelijke werkelijkheid een dialectische structuur-eenheid van psychische, in ik-centra geconcentreerde, belevingen en tijdlooze objectieve zin-samenhangen zou zijn, is geworteld in een aprioristischen kijk op de realiteit, welke den kosmischen tijd in zijn universeelen, alle zin-zijden doorstroomenden en vervlechtenden, samenhang niet kent en den wortel der individueele tijdelijke existentie, de zelfheid, *in* den tijd zelve zoekt.

LITT'S grondbegrippen der 'sociale vervlechting' en sociale 'Vermittlung' zijn, juist doordat zij alle orienteering aan de wezenlijke interne structuurprincipes der samenlevingsverbanden missen, niet in staat, ons eenig inzicht in de onderlinge *structuur-verschillen* dezer verbanden te geven.

Ja, het begrip 'gesloten kring' zelve laat zich als zoodanig in LITT'S dialectischen gedachtengang niet handhaven, wanneer men bedenkt, dat de 'soziale Vermittlung' en de 'sociale vervlechting', zooals hij die verstaat, zich in principe niet binnen de innerlijke

grenzen van eenig bijzonder samenlevingsverband laten afsluiten.

Men denke slechts aan de 'soziale Vermittlung' langs den weg van de pers, of door leidende staatslieden, die met staatslieden van andere volkeren en met leidende figuren van geheel andere levenskringen in nauw internationaal geestelijk contact staan. Inderdaad, wanneer het staatsverband niet een eigen, *typisch* structuurprincipe zijner subjectieve individualiteit bezat, dat het beginsel der sociale vervlechtingen *binnen die structuur* eerst *qualificeert* en *innerlijk begrenst*, dan zou zeker de 'soziale Vermittlung' de innerlijke eenheid van het staatsverband als 'gesloten kring' niet kunnen waarborgen.

Ongewild heeft LITT zulks zelf toegeven in het vijfde hoofdstuk van zijn boek, waar hij handelt over 'het systeem der gesloten kringen'.

Want hier erkent hij, dat de 'soziale Vermittlung', welke volgens hem de eenheid en continuiteit van den 'gesloten kring van den tweeden graad'[1)] waarborgt, tegelijk de gesloten kringen van den eersten graad (bv. de familie), welke erin als 'Teilgruppen' vervat zijn, tot *partieele dekking* brengt, d.w.z. hun *grenzen* in elkander *over laat vloeien*.

Maar ditzelfde moet dan gelden voor de onderlinge verhouding van gesloten kringen 'van den tweeden graad', als 'stad' en 'volk'. Zoodra LITT over de kringen van den tweeden graad komt te spreken, heeft hij geen ander onderscheidingsmiddel meer dan den *omvang* van den kring.

De universalistisch-historistische conceptie van 'de laatste of hoogste sociale eenheid' in Litt's theorie.

Het dialectisch denken moet erkennen, dat iedere kleinere 'gesloten kring' slechts een *doorgangsmoment* kan zijn voor een grooteren, die meerdere kleinere kringen als zijn *deelen* bevat: 'Durch die Stufenfolge immer umfänglicherer Sozialgebilde aufwärts steigend gelangt die Betrachtung schlieszlich notwendig zu einer

1) D.i. iedere 'kring', waarin de grootte van het ledental geen *onmiddellijke* sociale vervlechting van ieder lid met elk ander toelaat.

Lebenseinheit, deren geistige Bewegung an keiner Stelle über ihre “Grenzen” hinausführt, hinausführen kann, einfach weil es keine sie umfangende weitere Ganzheit des Kulturprozesses mehr gibt.’[1)]

De vraag, *wat* op deze wijze als ‘laatste sociale eenheid’ zal fungeeren, is volgens LITT geheel afhankelijk van de *historische ontwikkeling:* ‘Sollte einmal der Fortgang der Geschichte alle Völker und Stämme dieser Erde in einen einzigen Zusammenhang verflochten haben, so würde die “Kulturmenschheit” das e i n e abschlieszende Lebensganze der Kultur darstellen.’[2)]

Zelfs de *vijandschap*, de *felle strijd* tusschen de ‘deelgroepen’ van de ‘laatste sociale eenheid’ heft volgens LITT deze innerlijke eenheid niet op. Die strijd zou veeleer aantoonen, dat zulke groepen innerlijk sociaal vervlochten zijn, want anders zouden zij volkomen onverschillig tegenover elkanders geestelijk leven staan.

Nu ontkent LITT wel is waar, dat deze dialectische verhouding tusschen de ‘laatste sociale totaliteit’ en haar bestanddeelen de innerlijke geslotenheid en individualiteit dezer laatste zou opheffen. *Hij meent, dat deze verhouding dezelfde is als die tusschen het ‘individueele ik’ en den ‘gesloten kring van den eersten graad*.’

Maar als dit laatste inderdaad het geval ware, dan zouden de ‘gesloten kringen’ zelve als boven-individueele ik-centra, als ‘Gesamtpersonen’ moeten erkend zijn, wat LITT, gelijk wij zagen, met de grootste energie heeft afgewezen. Wel blijft in zijn gedachtengang het leven van ‘den gesloten kring’ in de individueele personen gecentreerd en deze laatste behouden dus haar aan de individueele lichamelijk-psychische existentie gebonden individualiteit. Maar de ‘gesloten kring van den tweeden graad’ zelve dankt volgens LITT zijn innerlijk continue eenheid slechts aan de ‘soziale Vermittlung’, die echter inderdaad geen *principieele innerlijke begrenzing* kent, daar zij over de grenzen van innerlijk volstrekt heterogene verbandstypen *heengrijpt*.

En zoo blijkt LITT'S phaenomenologische sociologie uit te monden

1) S. 396.
2) T.a.p.

in een functionalistisch universalisme van duidelijk *historistisch type*, waarin tenslotte zelfs de innerlijke grenzen tusschen *verband* en *maatschap*, in den vroeger door ons omlijnden zin, zijn uitgewischt.

Want LITT'S 'laatste sociale eenheid' in den zin van 'historische cultuur-eenheid' is in wezen indifferent tegenover de interne grenzen der verbandstypen. Zij wordt veeleer door bloot *maatschappelijke* cultuur-betrekkingen tusschen de 'deelgroepen' geconstitueerd.

De toepassing van Litt's theorie in de rechts- en staatsleer. Siegfried Marck en Rudolph Smend.

Het is dan ook slechts consequent, dat LITT'S volgeling SIEGFRIED MARCK, bij zijn toepassing van LITT'S sociologische theorie op het rechtsgebied, de door GIERKE weer zoo scherp geformuleerde onderscheiding tusschen *verbands-* en *maatschapsrecht* ('Sozialrecht' en 'Individualrecht') van de hand wees.[1)]

En toen de voormalige Berlijnsche hoogleeraar SMEND beproefde, LITT'S verbandstheorie op de staatsleer toe te passen, kon het dialectisch begrip van den 'gesloten kring' hem slechts *schijnbare* methodische diensten bewijzen bij de uiteenzetting van den staat als een algemeen *integratiesysteem*, dat door onderscheiden subjectieve en objectieve (zakelijke) integreeringsfactoren (LITT'S 'soziale Vermittlung') tot eenheid en samenhang wordt gebracht.[2)]

Zoodra het er echter op aankwam den staat in zijn *typische* interne verbandsstructuur te verstaan, moest SMEND de historistische beschouwing van den staat als een *functioneele machts-organisatie* weder ten tooneele voeren en bleek hij niet in staat de intern-juridische structuur-zijde van dit verband *in de typische structuur-eenheid zijner individueele totaliteit* te vatten en daarin haar juiste plaats aan te wijzen.[3)] Op dit punt kom ik in een vol-

1) *Substanz-begriff und Funktionsbegriff in der Rechtsphil.* S. 137. Hierachter schuilt ook het gemis aan inzicht in den zin-samenhang tusschen de structuurfuncties van het verband.
2) Vgl. over deze integreeringsfactoren, die SMEND nader onderscheidt in *persoonlijke, functioneele* en *zakelijke*, mijn *De Crisis in de Hum. Staatsleer*, blz. 70 vlg.
3) Vgl. mijn *Crisis in de Hum. Staatsleer*, blz. 77 vlg.

gend hoofdstuk nog terug bij de analyse van de structuurfuncties van het staatsverband.

Inderdaad heeft LITT in zijn conceptie van het samenlevingsverband als 'gesloten kring' tenslotte van de typische interne eenheid en continuiteit van den laatste geen rekenschap kunnen geven. De integreeringsfactoren der 'soziale Vermittlung' moeten, zullen zij inderdaad zich als *interne integreeringsfactoren van een samenlevingsverband* openbaren, *zelve hun innerlijke begrenzing uit het typisch structuur-principe van dit verband ontvangen*.

Bij elimineering van dit structuur-principe echter kan het begrip der 'soziale Vermittlung' zoowel naar zijn persoonlijk-subjectieve als objectief-zakelijke zijde slechts tot nivelleering van alle innerlijke grenzen der verbanden voeren.[1)]

* * *

Samenvatting.

Zoo hebben wij de onderscheiden wegen, welke men op het immanentiestandpunt heeft ingeslagen, om ons in de structuur der samenlevingsverbanden theoretisch inzicht te verschaffen, aan een summier critisch onderzoek onderworpen.

Wij zagen, hoe de besproken theorieën tenslotte de een na de ander moesten capituleeren voor het grondprobleem, dat de verbandsstructuur, gelijk zij naief ervaren wordt, aan het theoretisch denken stelt.

Wij zagen, hoe beurtelings een realistisch metaphysisch ordeningsen substantiebegrip en een individualistisch nominalistisch functiebegrip, een irrationalistisch begrip van de 'organische Überperson' en zulk een van de dialectische structuur-eenheid van den 'gesloten kring' dienst moesten doen, om de interne verbandseenheid theoretisch te *construeeren*. Maar steeds werden zoowel de modale horizon als die der plastische individualiteits-structuren op het immanentiestandpunt theoretisch uitgeschakeld en *moesten* zij worden uitgeschakeld, zou het immanentiestandpunt zelve niet worden prijsgegeven.

1) Dit is van zijn functionalistisch-juridisch standpunt ook door KELSEN in zijn critiek op SMEND'S integratietheorie scherp gezien. Vgl. zijn geschrift *Der Staat als Integration* (1930) S. 41.

En juist door deze uitschakeling moesten deze theorieën steeds tusschen de beide polen van *individualisme* en *universalisme* worden heen en weder-gedreven.

De ware religieuze transcendentie der menschelijke persoonlijkheid boven alle tijdelijke verbands- en maatschapsverhoudingen, welke met iedere individualistische en universalistische opvatting in onverzoenlijke tegenspraak is, kon op dit standpunt niet worden erkend.

Nu beteekent onze principieele afwijzing van de hier besproken theorieën uiteraard weer niet de loochening van de belangrijke waarheidsmomenten, welke zij bevatten.

Met name in LITT'S (aan de Romantiek en het Duitsche idealisme georienteerde) theorie van de sociale vervlechtingen in het *tijdelijk* individueele menschelijk bestaan hebben wij reeds een belangrijk moment erkend, dat echter in den samenhang van LITT'S conceptie niet in zijn juiste beteekenis is gevat.

Zoo was de onderscheiding tusschen gemeenschapsverband en maatschapsbetrekkingen, welke wij in wezen reeds bij PLATO en ARISTOTELES vonden, ongetwijfeld een belangrijke winst tegenover de nivelleerende individualistische denkwijze.

Zoo was anderzijds het individualisme betrekkelijk in zijn recht tegen een radicaal, de individueele persoonlijkheid geheel aan de 'gemeenschap' offerend, universalisme.

Maar al zulke partieele waarheidsmomenten kunnen de valsche theorie, waarbinnen zij optreden, niet *waar* maken.

Het immanentiestandpunt belette tenslotte ook aan de meest vruchtbare en scherpzinnige denkers, het grondprobleem in de theorie der samenlevingsverbanden: *de vraag, wat aan deze verbanden hun innerlijke eenheid en continuiteit in de wisseling der individueele leden waarborgt*, op juiste wijze aan te vatten.

Alleen het inzicht in de innerlijke structuurprincipes dezer verbanden, die door het denken niet eigenmachtig zijn te *construeeren*, maar slechts uit den plastischen horizon der ervaringswerkelijkheid kunnen worden uitgelezen, opent ons den weg, om tot de oplossing van dit grondprobleem te geraken.

Hoofdstuk II
De typische structuur-principes der tijdelijke menschelijke samenlevingsverbanden en -gemeenschappen

§ 1 - Inleiding tot het onderzoek van de typische verbands- en gemeenschapsstructuren

Dat niet slechts de eigenlijke *dingen*, maar ook de verbanden der tijdelijke menschelijke samenleving wezenlijke *structuurtypen* moeten bezitten, dat ook voor hen m.a.w. typische structuurprincipes gelden, die hun actueel optreden in de tijdelijke werkelijkheid eerst *mogelijk maken*, laat zich niet meer loochenen, wanneer men eenerzijds het *gegeven der naieve ervaring* niet *theoretisch weg-redeneert* en anderzijds inzicht heeft gekregen in de universeele gelding van den plastischen horizon der ervaringswerkelijkheid.

Als *gegeven* der naieve ervaring vonden wij, dat de mensch in onvertheoretiseerde instelling de tijdelijke samenlevingsverbanden als *werkelijke individueele totaliteiten* beleeft, die een continuiteit en innerlijke identiteit bezitten onafhankelijk van de wisseling harer leden.

De verschillende radicaal- en stamtypen dezer verbanden worden in de naieve ervaring ter dege implicite onderscheiden, zonder dat men in deze ken-houding er *theoretisch rekenschap van weet te geven*.

En zeker is wel, dat deze impliciete ervaring van de onderscheiden *verbandstypen* onvereenigbaar is met een nivelleerende universalistische of individualistische denkwijze.

Het hier opgemerkte geldt evenzeer voor de *gemeenschappen*, die geen verbandskarakter vertoonen.

Dit zijn de gegevens van de naieve ervaring.

En geen enkele theorie vermag daarvan wezenlijk *rekenschap* te geven, tenzij zij begint een onderzoek in te stellen naar de innerlijke structuur-principes der samenlevingsverbanden en -gemeenschappen, gelijk ze in den plastischen horizon van ervaring en werkelijkheid beide besloten liggen.

Hier moeten wij echter weder herhalen, wat wij reeds bij het onderzoek naar de structuurtypen der *dingen* opmerkten:

Het structuurprincipe *als zoodanig* is van *boven-modaal karakter*. Het overspant in de continuiteit van den kosmischen tijd inderdaad alle wetskringen, doch geeft in het zgn. *radicaaltype* aan de onderscheiden functies van het samenlevingsverband binnen deze wetskringen haar *eerste typisch-structureele groepeering*.

Ook hier is het structuurprincipe echter theoretisch eerst te benaderen vanuit die structuurfuncties, welke in het radicaaltype als de *bestemmings*-, resp. de *typische fundeeringsfunctie* optreden.

En ook hier geldt weder, wat wij reeds bij het onderzoek naar de ding-structuren opmerkten in zake den onverbrekelijken samenhang tusschen *wets*- en *subjectszijde:*

Het *structuur-principe* als innerlijke *levenswet* der samenlevingsverbanden en -gemeenschappen kan op zich zelve geen rekenschap van de naieve ervaring geven, wanneer het niet in onverbrekelijken samenhang wordt gevat met de *subjectieve individidualiteit* van het verband, resp. de gemeenschap. Want het gaat tenslotte in deze ervaring niet om een abstract *type* van staat, gezin, etc., maar zeer bepaaldelijk om *dezen bepaalden* staat, *dit bepaalde* gezin etc. in hun resp. onderworpenheid aan hun eigen structuurprincipes.

Waarom wij voor onze theorie in zake de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving voorshands den naam ‘wijsgeerige sociologie’ vermijden.

Men zou het gedeelte van de philosophie der wetsidee, waarin de structuurprincipes der menschelijke samenlevingsverbanden, die der gemeenschappen en maatschapsbetrekkingen, alsmede hun

onderlinge enkaptische vervlechtingen, aan een onderzoek worden onderworpen, een *wijsgeerige sociologie* kunnen noemen. Gezien echter de heerschende verwarring met betrekking tot de beteekenis van het woord 'sociologie', doen wij beter dezen term voorloopig niet te gebruiken en te volstaan met de uitdrukking *theorie van de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving*.

Eerst in de *bijzondere theorie der wetskringen* zullen wij de gelegenheid hebben bij de systematische analyse van den modalen *omgangszin* op den tegenwoordigen stand van het probleem der 'sociologie' uitvoeriger in te gaan, dan wij zulks tot nu toe vermochten. Daarbij zullen wij positie kiezen in de vraag of ook een 'sociologie' als *vakwetenschap* mogelijk is, dan wel, of de (met name in de Engelsch-Amerikaansche richtingen overheerschende) opvatting van de sociologie als een synthetische wetenschap, die het encyclopaedisch verband heeft te ontwikkelen tusschen alle vakwetenschappen, welke ieder een bepaalde functioneele zijde der menschelijke samenleving onderzoeken, uitsluitend recht van bestaan heeft enz.

Blijkt inderdaad een sociologie als *vakwetenschap* mogelijk, gelijk de formalistische richting van SIMMEL, V. WIESE, VIERKANDT en WEBER tegen de oudere encyclopaedisch-universalistische richtingen hebben betoogd, dan zal zij, evenals iedere andere vakwetenschap in elk geval haar fundeering moeten vinden in de wijsgeerige structuur-theorie in den boven door ons ontwikkelden zin.

In ieder geval kan het niet gewenscht zijn, den naam 'sociologie' in tweeërlei zoo geheel verschillende beteekenis te gebruiken.

Het onderzoek naar de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving laat zich overigens, gelijk wij nu genoegzaam weten, wijsgeerig niet isoleeren tot een *bijzondere grondwetenschap van de normatieve vakwetenschappen* in den trant van LITT.

Het behoort immers thuis in het onderzoek naar de individualiteits-structuren der tijdelijke werkelijkheid als geheel genomen, een onderzoek, dat den plastischen horizon van ervaring en werkelijkheid in den *onscheidbaren samenhang* van 'natuur- en 'geestes'- functies betreft.

Reeds bij de behandeling van het probleem i.z. een zgn. ‘indeeling’ der wijsbegeerte in het derde deel van het eerste Boek betoogden wij, dat voor afzonderlijke ‘wijsgeerige grondwetenschappen’ slechts plaats kan zijn in de immanentiephilosophie, die, ter handhaving van haar immanentiestandpunt, moet beginnen, den tijdelijken horizon van onzen kosmos theoretisch uiteen te breken en daardoor den kosmischen zin-samenhang tusschen de wetskringen uit het zicht moet verliezen.

***

Wij beginnen dan thans eenige algemeene inleidende opmerkingen te maken over de innerlijke structuur der tijdelijke menschelijke samenlevingsverbanden.

De ware religieuze zin der vrijheid van den Christenmensen tegenover alle verbanden der tijdelijke samenleving.

In de eerste plaats stellen wij nogmaals met grooten nadruk vast, dat van de aanvaarding eener *persoonlijkheid* dezer verbanden op Christelijk standpunt geen sprake kan zijn, evenmin als van de opvatting, dat de individueele persoonlijkheid van den mensch als zoodanig bestanddeel van hen zou zijn.

Wij handhaven, in het licht onzer wetsidee, naijverig de religieuze transcendentie der menschelijke zelf-heid boven alle tijdelijke plastische structuren der werkelijkheid. In die handhaving ligt alpha en omega van de Christelijke opvatting der *persoonlijke vrijheid*, gelijk die in Christus in de religieuze volheid van haar zin verworven is. Geen gezin, geen staat, geen tijdelijk kerk-instituut ook, kan den Christen deze persoonlijke religieuze vrijheid ontrooven.

Het was deze religieuze grondgedachte, welke de Reformatie tegenover Rome weer met de uiterste kracht heeft geponeerd en die door WEBER en TROELTSCH c.s. zoo grondig werd misverstaan, toen zij haar in den zin van een ‘religieus individualisme’ interpreteerden. Want deze religieuze vrijheid van de Christen-persoon heeft zij slechts *in Christus als den nieuwen wortel van het menschengeslacht*.

In zich zelve is de zondige mensch aan den tijd vervallen, een slaaf der zonde, ook zoo geen in-dividuum, maar begrepen in de in ADAM gevallen menschheid met haar erfzonde.

De samenlevingsverbanden zijn alle van subjectiefnormatieve structuur-qualificatie. Geen objectief gequalificeerde structuren onder hen.

In de tweede plaats merken wij op, dat de menschelijke samenlevingsverbanden naar hun innerlijke structuur verschillende gemeenschappelijke eigenaardigheden vertoonen tegenover de dingen, welker structuurprincipes wij vroeger analyseerden.

Vooreerst zijn alle tijdelijke verbanden der menschelijke samenleving zonder onderscheid *van subjectieve structuur*, d.w.z. zij zijn nimmer door een typische *objectsfunctie gequalificeerd*. Terwijl wij in de 'natuurdingen' zoowel subjectief als objectief gequalificeerde structuren aantroffen en de door den mensch gevormde dingen zonder onderscheid van objectieve structuur bleken te zijn, is onder de menschelijke samenlevingsverbanden geen enkel bestaanbaar, dat een interne objects-structuur zou bezitten. Maar wel zijn, gelijk wij reeds vroeger zagen, objectieve ding-verbanden op typische wijze met hen vervlochten en is ieder samenlevingsverband binnen de verschillende wetskringen in *typisch-interne subject-objectrelaties* gevoegd.

Voorts moet worden opgemerkt, dat alle verbanden der tijdelijke menschelijke samenleving zonder onderscheid door een structureele subjectsfunctie *van normatieve zin-modaliteit* zijn gequalificeerd.

Dit is bij geen enkel type der vroeger onderzochte ding-structuren het geval en waarborgt aan de bedoelde verbanden een geheel bijzondere positie in de tijdelijke werkelijkheid. De menschelijke samenlevingsverbanden zijn door deze gemeenschappelijke eigenaardigheid hunner innerlijke structuur-principes immers *aangewezen op de normatieve taak eener voortdurende realiseering* door menschelijke activiteit (van gezags-organen en leden). Zij zijn niet, gelijk de subjectieve natuurdingen, althans in hun *restrictieve innerlijke structuur* onafhankelijk van het menschelijk han-

delen en zijn evenmin, gelijk de normatief gequalificeerde, door den mensch *gevormde* dingen, in een statische gestalte geobjectiveerd, die slechts op menschelijke ontsluiting en actualiseering is aangewezen.

Als structuren der tijdelijke existentie van den mensch zijn zij aangewezen op menschelijke vorming en voortdurende realiseering. In een objectiveerend denken is hun structuur inderdaad niet te vatten.

Neen, hun tijdelijke werkelijkheid is door hun interne structuur-principes geheel afhankelijk gesteld van het menschelijk handelen, zij zijn in den vollen zin des woords dynamische structuren van 's menschen eigen tijdelijke existentie, waarin hij leeft en zich beweegt, denkt en gelooft, bemint en haat, recht en onrecht doet, gevoelt en spreekt. Zelfs hun interne levenswet moet door den mensch nader *gevormd, gepositiveerd* worden in voortdurende aanpassing aan de historische ontwikkeling. Het structuur-principe van het samenlevingsverband is een *wet der normatieve vrijheid*, die kan geschonden en overtreden worden en beter of slechter kan zijn gepositiveerd. In zooverre heeft de zg.n geesteswetenschappelijke methode in de sociologie gelijk, dat de innerlijke structuur der menschelijke samenlevingsverbanden nimmer in een objectiveerend theoretisch denken kan worden gevat. Slechts als typische structuren der tijdelijke existentie van den mensch zelve, in haar onderworpenheid aan de goddelijke ordinantiën daarvoor, kunnen zij worden verstaan.

Welke waarde dit inzicht in het normatief karakter der menschelijke verbandsstructuren heeft voor de theorie, zal ons bij ons verder onderzoek blijken.

Hoofdonderscheiding in de structuren der menschelijke samenlevingsverbanden: de typisch in een natuurzijde en de typisch historisch gefundeerde.

Eindelijk hebben wij nog op deze gemeenschappelijke eigenaardigheid der menschelijke samenlevingsverbanden te wijzen, dat

zij *alle* zonder onderscheid een *typische fundeeringsfunctie* in hun structuurprincipes vertoonen.

In geen dezer verbandsstructuren bezit m.a.w. de *leidende bestemmingsfunctie* een *oorspronkelijke zin-individualiteit*, maar steeds appelleert deze structuurfunctie op een *vroegere*, waarin haar zin-individualiteit oorspronkelijk *gefundeerd* is.

Deze eigenaardigheid hebben de verbandsstructuren der menschelijke samenleving gemeen met de, in de voortplanting gegronde, dierlijke verbanden en evenzeer met de vroeger onderzochte objectief-normatieve dingstructuren.

Maar terwijl de door den mensch gevormde dingen zonder onderscheid hun typische fundeering in den historischen wetskring bleken te hebben, zal ons blijken, dat bij de menschelijke samenlevingsverbanden andere typen van fundeering aanwijsbaar zijn.

Als hoofdonderscheiding in de verbandsstructuren zullen wij nl. vinden: zulke, welke typisch in een *natuurzij de der werkelijkheid* en zulke welke typisch *historisch* zijn gefundeerd.

De methodische grond voor een voorloopige uitschakeling van de onderlinge vervlechtingen tusschen de structuurprincipes der samenlevingsverbanden.

In de derde plaats moet ik er den nadruk op leggen, dat wij ook bij het onderzoek van *deze* structuur-principes voorshands *zooveel mogelijk* afzien van de *vervlechtingen*, in casu van die tusschen de verbands-structuren onderling met de gemeenschaps- en maatschapsstructuren, welke vervlechtingen de menschelijke samenleving vooral op hooger beschavingspeil zoo uitermate ingewikkeld, maar juist daardoor zoo wonderlijk belangwekkend maken.

Ook bij de analyse van de interne structuur-principes der natuurdingen en der door den mensch gevormde objectieve dingen abstraheerden wij voorshands methodisch van deze enkaptische vervlechtingen, ofschoon wij bij de analyse van sommige structuur-typen niet konden vermijden, op hare beteekenis voor de interne structuur der individueele dingen zelve te wijzen.

De reden, waarom wij ook bij het onderzoek van de structuur der menschelijke samenlevingsverbanden met deze methodische abstractie moeten beginnen, ligt weder voor de hand.

Het is niet mogelijk een helder inzicht te krijgen in de verwikkeling, welke de ineenstrengeling der samenlevings-structuren voor het onderzoek oplevert, wanneer wij niet eerst deze structuren zelve in hare eenvoudige gestalte theoretisch hebben verstaan.

Juist de omstandigheid, dat men in het theoretisch onderzoek van de menschelijke samenlevingsverbanden aanstonds al zijn aandacht richtte op hun onderlinge vervlechtingen, alvorens men zich behoorlijk rekenschap had gegeven van de structuren zelve, die in deze vervlechting ingaan, werkte het theoretisch nivelleeringsstreven in de hand.

Men maakte het zich dan gemakkelijk met enkele algemeene uitwendig constructieve onderscheidingen en scheen bovendien nog bijzonderen eerbied te hebben voor het ‘werkelijk leven’, dat immers geen scherpe grenzen schijnt te kennen.

De schoonheid en goddelijke wijsheid in de structuur van den kosmos ligt echter niet in een nivelleering, niet in een verflauwing der innerlijke grenzen, maar veeleer in een strenge handhaving van de structuur-bijzonderheden in de meest rijke en ingewikkelde vervlechtingen van het leven.

En het moet voor het Christelijk denken een vreugde zijn de zuivere lijnen in deze structuur-vervlechtingen weer met zorg na te sporen.

Het differentieerings- en integreeringsproces in de verbandsvorming. Het primitieve verbandsleven.

Het is nu merkwaardig, dat juist bij een meer of minder primitieve samenleving de onderscheiden verbands-structuren in de positieve organisatievormen het meest ongearticuleerd in elkander besloten liggen en dat de vorming van samenlevingsverbanden van enkelvoudige structuur een differentieeringsproces onderstelt, dat als zoodanig volstrekt *historisch is gefundeerd*.

Deze stand van zaken is sinds COMTE algemeen bekend.

Primitieve verbanden in een nog geheel of gedeeltelijk afgesloten

cultuurkring zijn nimmer van enkelvoudige structuur, doch vervullen veeleer alle behoeften voor welker bevrediging zich bij het meer ingewikkeld worden der samenlevingsverhoudingen afzonderlijke verbanden gaan vormen.

In zooverre kan men zulke primitieve, in hun structuur gecompliceerde, verbandsvormen overdrachtelijk de 'kiemcellen' noemen voor de latere ontwikkeling der gedifferentieerde verbanden.

Dat dit echter geheel iets anders is, dan de metaphysische universalistische verbandstheorie leerde in haar stelling, dat het gezin de kiemcel is van den staat, zullen wij nog uitvoerig aantoonen.

Samenhang van het differentieeringsproces in de verbanden met dat in de onderscheiden normatieve wetskringen. De figuur der zgn. primitieve oernorm.

Het hier bedoelde, historisch gefundeerde, differentieeringsproces in de verbands-structuren laat zich reeds thans verstaan in zijn samenhang met de normatieve qualificatie dezer structuren.

Reeds in de algemeene theorie der wetskringen wezen wij er immers op, dat op een meer gesloten beschavingspeil de normen in haar verschillende zin-modaliteiten zelve nog niet een gedifferentieerde functie in de samenleving vervullen.

Men spreekt in de moderne sociologie van de *primitieve oernorm*, een uiterst belangwekkende figuur, waarop wij bij ons verder onderzoek nog hebben terug te komen, daar zij veelszins onjuist is geïnterpreteerd.

Wij zullen nl. zien, dat de bedoelde figuur met een functionalistische methode eenvoudig niet is te benaderen, doch alleen uit de gecompliceerde structuur van de gemeenschappen, waarin deze normen gelden, is te verstaan.

Terwijl nu bij de differentieering der menschelijke samenleving ook de verbandsstructuren meer gearticuleerd naar voren treden, vinden wij tegelijkertijd het verschijnsel van een toenemende onderlinge vervlechting der gedifferentieerde verbanden, waarop wij eveneens nog uitvoerig moeten terugkomen.

Het is met name dit historisch gefundeerd differentieerings- en integreeringsproces, dat in samenhang met de omstandigheid, dat de structuurprincipes der samenlevingsverbanden op menschelijke *vorming* en *positiveering* zijn aangewezen, door het Historisme werd misduid in den zin van een volstrekte *variabiliteit der verbandstructuren zelve*.

De waarheid is deze, dat zelfs de hieronder te onderzoeken *typisch historisch gefundeerde* samenlevingsverbanden, die als zoodanig niet van alle tijden zijn, constante structuurprincipes bezitten, die niet zelve een in den tijd *variabel* karakter kunnen hebben. Dit punt zal ons bij nader onderzoek steeds duidelijker worden.

A
De structuur der typisch biotisch gefundeerde samenlevingsverbanden en gemeenschappen

§ 2 - Het structuurprincipe van het gezinsverband.

Wij beginnen ons onderzoek naar de typische structuurprincipes der menschelijke samenlevingsvormen bij het gezin, omdat dit laatste behoort tot de typisch 'in een natuurzijde der werkelijkheid gefundeerde verbanden'.

De gang van ons onderzoek naar de verbandsstructuren der menschelijke samenleving sluit zich dus aan bij dien van ons onderzoek naar de structuurprincipes der 'dingen'.

Gelijk in de vorige § werd opgemerkt, gaat het ons in dezen samenhang nog uitsluitend om de interne structuur der bedoelde samenlevingsfiguur in haar elementaire gestalte, voorloopig afgezien van haar vervlechtingen met andere structuren.

Als reëel verband heeft het gezin modale functies in alle wetskringen binnen den tijdshorizon. Ook de werkelijkheid der

tijdelijke samenlevingsvormen laat zich dus in geen enkele zinzijde van onzen kosmos *afsluiten*.

Zoeken wij echter naar de *typisch-structureele fundeerende zinfunctie* van het gezinsverband, dan is deze slechts in den *biotischen wetskring* aan te treffen.

De natuurlijke afstamming en bloedgemeenschap der uit de geslachtelijke verbinding van een ouderpaar voortspruitende kinderen is het onafwijsbaar typisch structuur-fundament, waarop zich het gezin opbouwt.

Deze stand van zaken laat zich uiteraard ook door geen enkele nivelleerende theorie wegredeneeren.

De typische gemeenschapsband tusschen ouders en kinderen is een *genetische*, in den ‘band des bloeds’ gegrond.

De wonderbaar rijke ordening der voortplanting, waardoor een menschenpaar in de innigste vervlechting van twee tijdelijke existenties nakomelingen voortbrengt, laat zich zeker niet *louter biologisch*, immers in 't geheel niet *functionalistisch* verstaan.

Maar de individualiteits-structuur der menschelijke voortplanting is ongetwijfeld *typisch biotisch gefundeerd*, daar reeds het sexeverschil en de geslachtsgemeenschap alleen in den biotischen wetskring een *originaire* modale zin-individualiteit openbaren, terwijl haar functies binnen alle latere wetskringen steeds typisch op dit biotisch substraat appelleeren.

Nu is het intusschen zeker, dat wij vanuit deze biotische fundeeringsfunctie *alleen* de typische structuur van het gezinsverband nimmer kunnen verstaan.

Als ‘leidende functie’ kan de biotische uiteraard niet in aanmerking komen. Slechts het radicaal-type *plant* is, gelijk wij vroeger zagen, typisch subjectief biotisch gequalificeerd. Maar reeds het in de voortplanting gefundeerde dierlijk samenlevingsverband wordt in zijn interne structuur door een latere functie als de ‘leidende’ *gericht*, e.w. door de *(psychische) zinnelijke aandrift* van het *verbandsgevoel des bloeds*.

De typische leidende functie van het gezinsverband. Weerlegging van de opvatting, dat het gezin geen typische bestemming heeft.

Welke is dan de typische 'leidende functie' in de structuur van het menschelijk gezinsverband?

Het baat ons niets, te beproeven een antwoord op deze vraag te vinden in de scholastisch-Aristotelische metaphysica, welke den mensch in onderscheiding van plant en dier als een 'redelijk-zedelijk wezen' meende te kunnen vatten.

Want daargelaten nog, dat deze metaphysica in haar begrip van de 'substantieele wezennatuur des menschen' zelfs aan de t i j d e l i j k e menschelijke existentie te kort doet, is dit begrip, gelijk wij vroeger genoegzaam in het licht hebben gesteld, in 't geheel geen wezenlijke *structuuridee der individualiteit*, maar een abstract constructief *algemeen-begrip*.

Gesteld, dat wij ons een oogenblik op het standpunt dezer metaphysica stelden, dan zouden wij de 'redelijk-zedelijke wezensnatuur' zeker niet op typische wijze aan het *gezinsverband* alleen, maar veeleer aan *alle* menschelijke samenlevingsverhoudingen, onverschillig haar zeer uiteenloopende individualiteits-structuren, moeten toekennen. Daarmede zouden wij den weg van een *theoretische nivelleering* dezer structuren weder inslaan, dien wij in het voorafgaande Hoofdstuk als voor ons principieel onbruikbaar hebben afgewezen.

Maar heeft het gezinsverband dan inderdaad een typische bestemmingsfunctie? zoo zou men kunnen vragen.

Is niet juist dit het rijke en universeele karakter zoowel van de huwelijks- als de gezinsgemeenschap, dat zij levensgemeenschappen in den *al-omvattenden zin des woords* zijn, en zulks juist in onderscheiding van *willekeurige verbanden voor bepaalde doeleinden?*

Het is goed, dat wij deze vraag, die haar oorsprong vindt in een veel verbreide opvatting over de universaliteit van het gezin als 'kiemcel der maatschappij', aanstonds scherp onder oogen zien.

Want er gaat van het woord 'universaliteit' een vreemde be-

koring uit, die gevaarlijk wordt, zoodra men de innerlijke structuur-begrenzing uit het oog verliest, welke de tijdelijke wereldorde als een onverbiddelijk obstakel aan alle nivelleeringsstreven in den weg stelt.

Reeds in het tweede Boek bij de analyse van de modale structuur der tijdelijke werkelijkheid moesten wij tegenover een theoretische verabsoluteering van bepaalde modale zin-zijden der werkelijkheid, welke zich op de 'universaliteit' dezer zin-modaliteiten beriep, de innerlijke begrenzing dezer universaliteit door de goddelijke wereldorde in het licht stellen, waardoor zij als *universaliteit in eigen kring* slechts de keerzijde van de modale *souvereiniteit in eigen kring* bleek te zijn.

Zoo mag ons ook thans het verlokkend beroep op de *al-omvattendheid*, de *universaliteit* van die alzijdige en innige levensgemeenschappen, welke wij in huwelijk en gezinsverband ontmoeten, niet afvoeren van de taak, haar typische innerlijke structuurwetten op te sporen.

Tweeërlei misverstand schuilt in dit beroep op de universaliteit, inzooverre men daarmede het zoeken naar een eigen *typische tijdelijke bestemming* van het gezin wil afsnijden.

In de eerste plaats, de onbewuste nawerking van de bij ARISTOTELES gesignaleerde verwarring tusschen de structuur van het gezinsverband en die van de in haar bestemmingsfunctie nog niet gedifferentieerde antieke *huisgemeenschap*, welke laatste, gelijk wij nog zullen zien, in 't geheel niet 'in de natuur gefundeerd' was.

En in de tweede plaats de reeds herhaaldelijk gesignaleerde verwarring tusschen de *typische interne bestemmingsfunctie* van een ding of samenlevingsverband en de *uitwendige functioneele doeleinden*, waaraan een ding kan worden dienstbaar gemaakt, resp. die een samenlevingsverband zich kan stellen.

Over dit laatste punt behoeven wij wel nauwelijks meer iets te zeggen. De innerlijke structuur-begrenzing, welke een tijdelijk verband der menschelijke samenleving door de aanwezigheid van een typische bestemmingsfunctie vertoont, is geenszins in strijd met

de *universaliteit*, in den zin van *alzijdigheid*, der interne levensgemeenschap.

Maar door de bestemmingsfunctie ontvangt heel de samenleving binnen het verband eerst haar *typische qualificatie* en *innerlijke gerichtheid*. Met uitwendige 'doelstellingen' van het verband heeft deze innerlijke structureele gerichtheid uiteraard niets van doen.

Wat het eerste punt aangaat, zij aanstonds toegegeven, dat de loswikkeling van de eenvoudige structuur van het gezin uit de later afzonderlijk te onderzoeken verbanden met nog ongedifferentieerde bestemmingsfunctie de voortschrijding van het differentieeringsproces in de beschavingsontwikkeling onderstelt, op welken samenhang wij reeds in de vorige § de aandacht vestigden.

Maar dit differentieeringsproces kan uiteraard slechts *den positieven vorm* der *vergankelijke werkelijke samenlevingsverbanden* betreffen.

De innerlijke structuurprincipes dezer laatste kunnen reeds daarom geen *product* van dit historisch proces zijn, wijl de structureele differentieering de constante gelding dezer principes voor-onderstelt.

Voorzoover op een minder ontsloten cultuurpeil het gezinsverband slechts in enkaptische binding in een primitief samenlevingsverband met nog ongedifferentieerde bestemmingsfunctie (bv. de 'sibbe') fungeert, is zijn *innerlijk structuurprincipe* geen ander dan dat van het moderne, uit deze enkaptische vervlechting bevrijde gezin.

Maar ongetwijfeld, voor den *concreten, positieven vorm* der ge*zinsgemeenschap*, maakt het een groot verschil, of het bedoelde differentieeringsproces zich al of niet voltrokken heeft.

En zoo is ook in de Grieksche oudheid de huisgemeenschap van den Griek nimmer identiek geweest met het eigenlijk gezinsverband, dat er enkaptisch in vervlochten was, ofschoon de positieve vorm van het Grieksche gezin wel degelijk met deze vervlechting ten nauwste samenhing.

Keeren wij, na deze beide opmerkingen, tot de hierboven ge-

stelde vraag terug, dan moeten wij thans antwoorden, dat de loochening van een typische bestemmingsfunctie in het gezinsverband gelijk zou staan met de loochening juist van dat geheel bijzondere structuurprincipe, dat in de goddelijke scheppingsordinantie voor deze gemeenschap gesteld is.

Het gezinsverband zou dan moeten worden gerangschikt onder de hieronder nader te bespreken samenlevinsgverbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie en evenals deze laatste bestemd zijn, bij de voortschrijding van het differentieeringsproces in de historische ontwikkeling, te *verdwijnen*.

Het zou dan inderdaad, gelijk de radicaal-revolutionaire theorie van het bolschewisme, schoon in anderen zin, meende, een rudiment zijn van een overwonnen phase in de geschiedenis der menschelijk samenleving!

Maar de Heilige Schrift laat ons het gezinsverband naar de scheppingsordening in een geheel ander licht zien, al is daarbij uiteraard geen sprake van een theoretische analyse zijner typische bestemmingsfunctie.

Steeds wordt ons het gezin naar zijn goddelijke structuur voorgehouden als een *typische normatieve liefdesgemeenschap* op *den grondslag van de natuurlijke banden des bloeds tusschen ouders en kinderen*, als zoodanig een afschaduwing van den liefdeband tusschen den Hemelschen Vader en het in Christus herboren menschengeslacht en tusschen Christus en Zijn Gemeente.[1)]

Nu kan in deze tijdelijke liefdesgemeenschap uiteraard de normatieve liefdeband tusschen de leden van het gezin niet eenzelvig zijn met de *religieuze zin-volheid der liefde in het corpus Christi*.

De liefdeband is hier veeleer van *tijdelijke zin-modaliteit*, reeds wijl hij *typisch biotisch is gefundeerd*.

En als structureele functie van het gezin is hij inderdaad de *qualificeerende*, moreele *bestemmingsfunctie*, welke, naar de normatieve levenswet van dit verband, alle vroegere structuurfuncties de *interne richting* en *leiding* behoort te geven.

1) Vgl. onder de vele plaatsen slechts Gen. 2:24; Spreuken 3:12; Ps. 103:13; Lukas 15.

Naar zijn *bestemmingsfunctie* is het gezin dus een constante individueele zedelijke liefdesgemeenschap op de structureele basis van de typisch biotische geslachtsverbinding en de natuurlijke afstamming.

De leidende structuurfunctie van het gezin is dus niet te vinden in den abstract-modalen zin der liefde.

Het gezin is naar zijn tijdelijke innerlijke bestemming een typische liefdesgemeenschap tusschen *ouders en kinderen* en deze liefdesgemeenschap is in haar moreel-normatieve zin-modaliteit niet te verstaan los van haar typisch biotisch fundament.

Eros en Agapè.

Uiteraard wordt deze geheele structuur-verhouding tusschen bestemmingsfunctie en fundeerende functie grondig vervalscht, wanneer men in de biotisch gefundeerde liefdeband slechts een *in-constante zinnelijke gevoelsverhouding* tusschen 'individuen' zou zien.

Wij achten het weinig aanbevelenswaardig en zeker niet in Christelijke lijn gelegen, een vluchtige zinnelijke affectie tusschen twee personen van verschillend geslacht met denzelfden naam te noemen, waarmede men den normatieven zin van den moreelen wetskring beteekent, welks religieuze vervulling in de verhouding van Christus tot Zijn gemeente is gegeven!

Een zinnelijke affectie, schoon omweven met alle schoone illusies eener erotische romantiek, blijft een emotioneele aandrift, die *als zoodanig* nimmer *liefde* is.

Zelfs de onderscheiding van geslachtsliefde (eros) en zedelijke verantwoordelijke liefde (agapè) is in dit opzicht principieel verwerpelijk. Want zij wekt den indruk, als zou de typisch biotisch gefundeerde liefdeband eigenlijk niet meer dan een 'affect' zijn, terwijl de moreele liefde tusschen man en vrouw, ouders en kinderen, als zoodanig eigenlijk geen innerlijken samenhang met de biotische verhoudingen zou hebben, zelfs al erkent men wel omgekeerd, dat de geslachtsdrift in de 'menschelijke natuur' is *aan*-

gelegd op de verantwoordelijke zedelijk-persoonlijke gemeenschap in huwelijk en gezinsverband.[1)]

De typisch biotisch gefundeerde liefdeband is *als zoodanig* van *moreel-normatieve zin-individualiteit*. Dat is het eerste, wat men moet hebben ingezien, om inderdaad de leidende structuurfunctie van het gezinsverband te kunnen vatten.

***

Het structuurprincipe van het gezin en de individueele interne eenheid van dit samenlevingsverband. De doorwerking der zonde.

Het innerlijk structuurprincipe van het gezin, dat zich (radicaalen stamtypisch) in den onverbrekelijken tijdelijken zin-samenhang van leidende en fundeerende functie onthult, beheerscht nu als een normatieve levenswet alle uitingen van de interne eenheid van het verband in de verschillende wetskringen.

1) Dit is mijn bezwaar tegen de tegenstelling, welke EMIL BRUNNER in zijn vroeger aangehaald boek *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) S. 327 ff. maakt tusschen *eros* en *agape* in de huwelijksverhouding. Alleen daarom kan hij schrijven:
'Wo Ehe auf die Liebe aufgebaut wird, ist sie von vornherein verloren. Der Liebende kann weder für die Dauer noch für die Einzigkeit seines Liebesgefühls garantieren ... Ehe auf Liebe gründen heiszt sein Haus auf den Sand bauen. Es ist gerade dieser subjektivistische Individualismus, der mehr als alles andere die gegenwärtige Ehenkrise verursacht hat' (S. 329). Tegenover die *liefde* in dezen gedenatureerden zin van sexueele affectie wordt dan door BRUNNER de verantwoordelijke *huwelijkstrouw* gesteld als het eigenlijk vaste fundament, dat in de goddelijke scheppingsordening voor de huwelijksen gezinsgemeenschap is gegeven. Alsof wezenlijke *liefde* zonder *trouw* bestaanbaar ware!
Nu erkent BRUNNER wel is waar, dat in de scheppingsordening aan de *eros* een *richting op de verantwoordelijke persoonsgemeenschap* is gegeven, waardoor de menschelijke geslachtsliefde als biotisch-zinnelijke aandrift zich van de 'dierlijke' onderscheidt. Maar hij dringt, doordat hij in zijn beschouwing van de 'menschelijke natuur' in haar tijdelijke werkelijkheid het dualistisch schema *natuur en genade* niet radicaal heeft overwonnen, niet door tot het inzicht, dat in de normatieve zedelijke liefdesverhouding zelve *de biotische fundeering van huwelijks- en gezinsgemeenschap* een fundamenteele individualiteit brengt. Veel te veel wordt bij hem de tijdelijke zedelijke liefde vereenzelvigd met de religieuze volheid der liefde in het 'rijk der genade'.

De zonde heeft niet dit structuurprincipe zelve aangetast, doch alleen de menschelijke vorming en positiveering daarvan tot concrete, historisch gefundeerde ordening, alsmede de geheele subjectieve zijde van het gezinsleven.

Ware inderdaad het structuurprincipe zelve door de zonde aangetast, dan zou zelfs een *zondig gezins*leven onmogelijk zijn, want dit laatste onderstelt de structuurwet van het verband, waartegen gezondigd wordt.

De wet Gods is ook in haar tijdelijke gestalte van structuurwet voor een samenlevingsverband *heilig* en *goed* en *transigeert niet met de zonde*.[1)]

Zoo is dan ook de interne eenheid van het gezinsverband een *normatieve eenheid*, welke onder de werking der zonde slechts in hooge mate gebrekkig *gerealiseerd* kan worden.

De leden van het gezin zijn *naar hun tijdelijke existentie*, niet slechts *psychisch*, maar met *al* hun functies, inderdaad in (zij 't al subjectief-zondige) gemeenschap met elkander *vervlochten*, maar dat deze innerlijke vervlechting zich als *interne verbandseenheid* duidelijk afteekent tegen andere ‘sociale vervlechtingen’, valt alleen te verstaan uit *het volstrekt eigen karakter van haar innerlijke structuur*.

En dat ook ieder individidueel gezin zich tegenover een ander als relatief gesloten verband handhaaft is slechts te verstaan uit zijn *subjectief-individueele identiteit*, welke geenszins samenvalt met de subjectieve identiteit van al zijn leden afzonderlijk.

Wij willen thans nagaan, op welke wijze de innerlijke structuur van het gezinsverband zich in de functies van dit laatste binnen de verschillende wetskringen uitdrukt en daardoor een *relatieve innerlijke geslotenheid dezer gemeenschap ook in haar modale zinzijden* handhaaft.

Het destructief karakter van het Kantiaansche autonomieprincipe ten aanzien van de interne moreele verbandsverhoudingen van het gezin.

In de eerste plaats vinden wij deze uitdrukking uiteraard in dien

1) Romeinen 7:12.

wetskring, waarin, gelijk wij zagen, de interne bestemmingsfunctie van dit samenlevingsverband is besloten, t.w. den *moreelen*, welke door den modalen zin der liefde innerlijk is begrensd.

Niets is meer in strijd met de goddelijke wereldorde dan het Kantiaansche principe van de autonomie, dat de moreele verbandsverhoudingen, als onverdragelijk met de idee van den *homo noumenon*, uit de zedelijke sfeer elimineert en over deze sfeer de grijze eenvormigheid en monotonie van een idealistisch formalisme uitbreidt.

De liefde, die, gelijk wij gezien hebben, als tijdelijke zin-modaliteit den moreelen wetskring juist *qualificeert*, wordt door KANT als normatieve grondzin van alle zedelijk handelen in 't geheel niet gezien. Hij denatureert haar eenvoudig tot ‘zinnelijke neiging’, die als zoodanig een onzedelijk motief voor het handelen is.

Slechts het rationalistisch-wettisch motief van de ‘achting voor de categorische imperatief’ kan in KANT'S gedachtengang aan een handeling het zedelijk karakter waarborgen. En in dit motief onthult zich in volle scherpte de *hybris* van KANT'S humanistisch persoonlijkheidsideaal, dat de menschelijke persoonlijkheid van alle wet wil ontslaan, die zij zich niet zelve in de ‘practische rede’ gesteld heeft.

Gelijk wij reeds in een vroegeren samenhang aantoonden, is de waarheid deze, dat *in den modalen grondzin der moraal zelve* de onverbrekelijke correlatie tusschen verbands- en maatschapsverhoudingen in de juiste evenmaat der *liefde* besloten ligt. Wie de liefde uit de moreele betrekkingen elimineert, heft den zin der moraal zelve op, en wie in de liefde naar haar tijdelijke normatieve structuur de rijke zin-varianten miskent, welke de interne verbandsverhoudingen daarin brengen, miskent de plaats der liefde in de tijdelijke goddelijke wereldorde.

De *algemeene* naastenliefde *in haar tijdelijken zin* kan slechts de ontsloten moreele *maatschaps*verhoudingen beheerschen, waarin de menschelijke persoonlijkheid naar haar individueele moreele subjectsfunctie *qua talis* in 't geding is en als zoodanig als gelijke met die harer medemenschen in moreel verkeer komt. Doch in de interne

verhoudingen der samenlevingsverbanden neemt zij de structuurverscheidenheid dezer verbanden zelve aan.

De liefdenorm voor de betrekkingen tusschen ouders en kinderen en der laatsten onderling is van andere individualiteits-structuur dan de norm voor de vaderlandsliefde, voor de kameraadschapsliefde in een arbeidsverband, voor de liefde tusschen geloofsgenooten in eenzelfde kerkverband enz. enz.

Naar haar transcendente religieuze zin-volheid gaat de liefde inderdaad al deze tijdelijke verbandsverhoudingen te boven. Doch ook daar vervult zij zich slechts in de gemeenschap van het lichaam van Christus en niet in een constructieve 'practische idee' van den mensch als vermeenden absoluten 'Selbstzweck'.

De typische gezagsstructuur van het gezinsverband handhaaft zich ook in de interne liefdesbetrekkingen tusschen ouders en kinderen.

De *typische gezagsstructuur* van het gezinsverband, welke in het interne structuurprincipe zelve besloten ligt, drukt zich niet slechts in de interne *rechts*verhoudingen, maar wel degelijk ook in de interne *liefdes*betrekkingen tusschen ouders en kinderen uit.

Hoe innig ook deze liefdesbetrekkingen zijn, zij missen naar haar normatieve structuur geenszins de onderscheiding tusschen de ouderlijke gezagsdragers en de kinderen, die aan dit gezag onderworpen zijn.

Zelfs in den liefdeband tusschen de kinderen onderling is naar het normatief structuurprincipe de gemeenschappelijke liefde tot de ouderlijke gezagsdragers verweven, omdat de moreele subjectiviteit der gezinsleden een innerlijke verbandsstructuur vertoont, welke het op zich zelf stellen van bepaalde leden onmogelijk maakt.

Daarom gebiedt God in de liefdenorm voor de gezinsverhoudingen. 'Eert uw vader en uwe moeder', en d i t *eeren* is als zoodanig zoo weinig in strijd met de *innigheid* der liefdesbetrekkingen, dat het veeleer een *essentieele factor* daarin vormt.

Een zgn. kameraadschappelijke, geen eerbied en ontzag erkennende liefde tusschen ouders en kinderen als tusschen gelijken,

welke ons een zgn. democratisch individualisme als ideaal voor oogen houdt, mist ten eenenmale dien innigen toon, welke naar de goddelijke ordening aan de liefde tusschen ouders en kinderen past. Want in die innigheid speelt de eerbied voor het goddelijk ambt der ouders een wezenlijke, niet straffeloos te miskennen rol.

De uitdrukking van het structuurprincipe in de interne rechtsverhoudingen van het gezin.

Dat de interne liefdesbetrekkingen tusschen ouders en kinderen en der laatsten onderling noodzakelijk terugwijzen naar de *juridische structuurzijde* van het gezinsverband behoeft eigenlijk geen betoog meer, sinds wij in de algemeene theorie der wetskringen de plaats van de moreele zinzijde der werkelijkheid in den tijdelijken samenhang der wetskringen leerden kennen.[1)]

Wanneer toch reeds de *modale structuur* van den moreelen wetskring noodzakelijk retrocipeert op die van den juridischen, dan kunnen ook de interne moreele verhoudingen van een samenlevingsverband niet zonder het fundament van interne rechtsverhoudingen bestaan, ook al vinden zij in de laatste niet haar *typisch originaire* fundeering.

En deze rechtsverhoudingen kunnen *als zoodanig* niet zijn van algemeenen *burgerrechtelijken aard*, daar, gelijk wij later nog nader zullen aantoonen, het burgerlijk recht in wezen geen intern verbandsrecht is, hoezeer het ook naar alle zijden met dit laatste, m.n. ook met het interne staatsrecht vervlochten is.

De interne rechtsverhoudingen in het gezin kunnen slechts juridische verbandsverhoudingen zijn, waarin zich het structuurprincipe der gezinsgemeenschap uitdrukt.

De typische gezagsstructuur dezer gemeenschap heeft ook haar *intern juridische zijde* in het rechtsgezag der ouders over hun kinderen. Dit is *geen burgerrechtelijke bevoegdheid*, welke de ouders aan den burgerlijken wetgever zouden ontleenen, gelijk het dogmatisch positivisme leert.

Het is wel een gezagsfunctie in den *modalen zin der vergelding*,

1) Zie Boek II, Dl. I, blz. 94 vlg.

een gezagsfunctie, welke, krachtens den functioneelen samenhang aller rechtsstructuren in den modalen zin, ook een *externe burgerrechtelijke zijde* heeft, maar door haar *interne structuur* volstrekt verschillend is zoowel van een bloot burgerrechtelijke bevoegdheid als van het overheidsgezag in den staat, of het patroonsgezag in een bedrijf.

Dit structuurverschil openbaart zich reeds praegnant bij een vergelijking van de *ouderlijke tuchtbevoegdheid* met de *bevoegdheid tot straffen, welke aan de overheid met betrekking tot de onderdanen toekomt*.

Het positivisme is geneigd het ouderlijke tuchtrecht geen strafrecht te noemen en alleen het *statelijk* strafrecht als zoodanig te erkennen. Zeer ten onrechte! De bevoegdheid tot straffen is geen monopolie van den staat, maar het innerlijk karakter dezer bevoegdheid is volstrekt afhankelijk van *den aard* der gemeenschap, welker gezagsdragers haar uitoefenen.

Naar de structuurwet van het gezin blijft de uitoefening der ouderlijke tucht steeds gebonden aan de *individueele leiding der ouderliefde* en heeft zij zich aan te passen aan de typische ontwikkelingsstadia, welke het kind doormaakt.

De evenmaat in den zin der strafvergelding, welke ook de ouderlijke tuchtmaatregelen behooren in acht te nemen, is hier structureel onlosmakelijk gebonden aan de opvoedingstaak der ouders in die typische liefdesgemeenschap, welke in geen enkel ander verbandstype haar weerga vindt.

Ongetwijfeld is de opvoedingsgedachte ook in het moderne statelijk strafrecht zoowel ten aanzien van kinderen als volwassenen sterk op den voorgrond getreden.

Maar de opvoedingstaak zelve is structureel volstrekt verschillend naar de innerlijke geaardheid van de gemeenschap, aan welke zij toevalt.

De ouderlijke opvoeding draagt een principieel ander karakter dan bv. die in een Rijksopvoedingsgesticht.

De innerlijke structuurverhoudingen in de rechtssubjectiviteit.

De innerlijke vervlechting der tijdelijke existenties van ouders en kinderen in de gezinsgemeenschap openbaart zich ook in de juridische structuurzijde van dit verband.

De oudere individualistische opvatting gaat bij de beschouwing der rechtssubjectiviteit uit van den individueelen mensch als 'natuurlijk persoon'. Het eigenlijk rechtssubject wordt zoo het *individu*, dat in verschillende rechtsbetrekkingen staat. De rechtspersoonlijkheid, d.i. de rechtssubjectiviteit van *het verband* qua talis, wordt dan tot onoplosbaar *probleem*, een probleem waarvan men zich in den geest der fictietheorie afmaakt. De 'rechtspersoon' is een fictie, een bloote gedachtenconstructie; alleen de natuurlijke, als individu gevatte, persoon is werkelijk subject in het recht!

Men kan niet ontkennen, dat de rechtssubjectiviteit van het kind nauw verbonden is met die van de ouders, en dat deze verbondenheid tot op zekere hoogte ook in de externe burgerrechtelijke verhoudingen haar beteekenis behoudt.

Maar dit belet deze opvatting niet, de rechtssubjectiviteit van het kind als die van een 'individu' te behandelen: Het kind mist burgerrechtelijke handelingsbevoegdheid. De vader treedt daarom op als de *natuurlijke (wettelijke) vertegenwoordiger van het handelingsonbekwaam 'individu'*. De waarheid is echter deze, dat de rechtssubjectiviteit van het kind tal van interne juridische structuurverhoudingen vertoont, welke met een individualistische theorie eenvoudig niet zijn te benaderen.

De vertegenwoordigersfunctie van den vader geldt alleen in de *externe* rechtsbetrekkingen, welke als zoodanig niet van *intern gezinsrechtelijken* aard zijn. Maar ook hierbij is inderdaad een *partieele vervlechting tusschen de rechtssubjectiviteit van den natuurlijken vertegenwoordiger en van den vertegenwoordigde* te constateeren. De in de burgerrechtelijke zijde van de rechtssubjectiviteit van het kind ontbrekende handelingsbevoegdheid wordt door die van den vader *aangevuld*.

Dit is een (biotisch-) *organische analogie* in den modalen zin des

rechts, waardoor inderdaad een *partieele eenheid in de tweeheid* van beider burgerrechtelijke subjectiviteit gewaarborgd is. De juridische toerekening vervlecht hier de rechtshandelingen van den een met de rechten en plichten van den ander.

De consequent individualistische opvatting, gelijk ze door HÖLDER en BINDER (in diens vroegere formalistische neo-Kantiaansche periode)[1] in zake de rechtssubjectiviteit werd ontwikkeld, moet uiteraard deze organische analogie in de rechtsverhoudingen miskennen. Zoo komen genoemde schrijvers tot hun bekende theorie, dat de wettelijke vertegenwoordiging de juridische persoonlijkheid van den vertegenwoordigde *vernietigt* ten gunste van die van den vertegenwoordiger.[2]

Niet de pupil of curandus zou door de handelingen des vertegenwoordigers rechten en plichten verwerven, maar er zouden daardoor slechts *ambtelijke rechten en plichten van den vertegenwoordiger* ontstaan.

Maar deze, terecht van vele zijden bestreden, leer is niet slechts in strijd met het positieve burgerlijk recht, dat inderdaad van rechten van het *kind zelve* uitgaat en de figuur van 'ambtelijke rechten' in den zin dezer theorie niet kent, maar ze is inderdaad met *den zin des rechts* zelve niet te rijmen. Want zij loochent een stand van zaken, die in de bovengenoemde organische analogie van den modalen zin des rechts zelve is geïmpliceerd en zonder welke geen rechtsleven mogelijk ware. De partieele vervlechting ook in de burgerrechtelijke subjectiviteit van vader en kind laat zich niet loochenen. De individualistische theorie laat zelfs hier in den steek.

Nu vertoonen intusschen deze burgerrechtelijke vervlechtingen als zoodanig nog niet de innerlijke structuur van het gezinsverband.

Want zij gelden evenzeer in de verhouding van curator en curandus, of in die van de niet door de ouders uitgeoefende voogdij.

Maar de wezenlijke interne structuurverhoudingen in de rechts-

1) BINDER gaat in onderscheiding van HÖLDER niet meer uit van de 'natuurlijke persoon' als individu, maar van het *functiebegrip* rechtssubject.
2) HÖLDER *Natürliche und juristische Personen* S. 120; J. BINDER *Das Problem der juristischen Persönlichkeit* (1907) S. 63/4.

subjectiviteit, welke als zoodanig verbandskarakter dragen, zijn *a fortiori* door een individualistische theorie niet te vatten.

Het kind wordt normaliter geboren in een *gezinsverband* en in de moderne samenleving ook in een *staatsverband*. Het wordt straks, voorzoover zijn ouders niet met alle kerkgemeenschap gebroken hebben, opgenomen in een *kerkverband*. Dit alles is voor zijn rechtssubjectiviteit van *constitutieve, intern-structureele beteekenis*, waartegenover, voorzoover het kind althans geen eigen vermogen heeft, de beteekenis van de privaat-burgerrechtelijke zijde zijner rechtssubjectiviteit in zijn eerste levensperiode zelfs sterk op den achtergrond treedt.

In deze intern-structureele relaties is de juridische functie der individueele menschelijke persoonlijkheid op typisch-innerlijke wijze *vervlochten* met die der overige verbandsleden, en deze vervlechting is inderdaad *constitutief* in de rechtssubjectiviteit der individueele persoon.

Als gezinslid is het kind naar zijn rechtssubjectiviteit onderworpen aan het ouderlijk rechtsgezag. Dit is niet een rechtsverhouding tusschen individu en individu, want daarin is geen gezagsverhouding bestaanbaar, maar een verhouding van ongelijke deelen in het geheel.

Op minder gedifferentieerd beschavingspeil zijn voor de rechtssubjectiviteit der individueele persoon juist de intern structureele verbandsverhoudingen van alles beheerschende beteekenis voor den geheelen persoonlijken status.

In het oud-Germaansche recht bv. was deze geheele status afhankelijk van het lidmaatschap der sibbe, zoodat hij, die geen sibbe had, of door zijn sibbe was uitgestooten, vrijwel *rechteloos* was.

De erkenning van die maatschappelijk-privaatrechtelijke zijde der rechtssubjectiviteit, waarbij de individueele persoon *als zoodanig*, afgezien van alle bijzondere verbandsverhoudingen, rechtsbevoegd, resp. rechts- en handelingsbevoegd is verklaard, is eerst het resultaat van een langdurige ontwikkeling, die zich zelfs volstrekt nog niet overal volledig voltrokken heeft. Wanneer het individualisme echter in dit eindresultaat zijn uitgangspunt neemt, dan

vergeet het, dat de zgn. burgerrechtelijke persoonlijkheid slechts een bepaald bestanddeel der volle rechtssubjectiviteit uitmaakt en dat even essentieele bestanddeelen daarin zijn de innerlijke structuurverhoudingen van het lidmaatschap der verschillende samenlevingsverbanden.

De interne rechtsverhoudingen in het gezin en de individualistische tegenstelling tusschen recht en moraal.

Hoezeer inderdaad de *interne gezinsstructuur* der rechtssubjectiviteit verschillend is van de *burgerrechtelijke* structuur dezer laatste, blijkt onmiddellijk uit een vergelijking tusschen de bevoegdheden, rechten en plichten der verbandsleden onder het eene en het andere aspect.

Burgerrechtelijk is het ouderlijk gezag ongetwijfeld in de meeste wetgevingen erkend. Maar zijn functies zijn hier van bloot-externen aard. Zij openbaren zich hier slechts in het vereischte van een machtiging (auctoritas) voor het verrichten van burgerlijke rechtshandelingen door minderjarige (niet 'feitelijk handelingsonbekwame') kinderen (voor huwelijkssluiting vaak uitgebreid tot meerderjarigen binnen bepaalde leeftijdsgrens), in het beheer van eventueele goederen der kinderen etc. en in de bloot *constateerende* erkenning van de bevoegdheid der ouders tot opvoeding, tuchtiging, etc., waardoor ook de *burgerrechtelijke rechtmatigheid* van de uitoefening dezer bevoegdheid vaststaat.

Zoo is burgerrechtelijk ook het recht op levensonderhoud der kinderen tegenover de ouders en omgekeerd erkend.

Maar het burgerlijk recht kan voor de *interne gezinsrechtelijke structuur* dezer bevoegdheden en plichten geen *positieve regeling* geven. Naar deze innerlijke structuur heeft het kind er bv. aanspraak op, dat het zijn levensonderhoud van zijn ouders ontvangt als een rechtsobject, dat onverbrekelijk verbonden blijft met den typisch-moreelen zin van *liefdegave van de ouders aan de kinderen* op den grondslag van de *onmiddellijke banden des bloeds*, die hen aan elkander binden.

En deze innerlijke structuur is ook normeerend voor den *omvang* der interne rechten en plichten en voor de wijze, waarop de verbandsleden ze actualiseeren, terwijl het burgerlijk recht hier met *uitwendige, abstracte maatstaven* moet volstaan.

Daarom voldoet hij, die bloot naar burgerrechtelijken maatstaf zijn onderhoudsplicht vervult, nog niet aan zijn intern-gezinsrechtelijke verplichting te dezen aanzien.

En op dit punt blijkt ook eerst praegnant, hoezeer de, in wezen uit het rationalistisch nivelleerend natuurrecht stammende, onderscheiding tusschen recht en zedelijkheid als *uiterlijke*, bloot *legale ordening* en *innerlijke gezindheidsnormeering* aan een verabsoluteering van het burgerlijk maatschapsrecht is georienteerd.[1)]

Juist in de interne gezinsverhoudingen met haar innige vervlechting aller leden naar alle zin-zijden hunner tijdelijke existentie zijn de rechtsbetrekkingen niet naar een abstracte burgerrechtelijke, uitwendige Schablone te vatten en *los te maken* uit den onverbrekelijken intern-structureelen samenhang van dit tijdelijk samenlevingsverband.

In de rechtsstructuur van het gezin zelve drukt zich de innigheid van de subjectieve vervlechtingen der leden uit.

Dat de positivistische en natuurrechtelijk-individualistische rechtsbeschouwingen niet in staat zijn deze structuur in haar oereigenheid te vatten en onmiddellijk gereed staan dit interne gezinsrecht in te lijven bij de evenzeer individualistisch en abstract gevatte ‘moraal’ bewijst slechts de innerlijke *levensvreemdheid* dezer theoretische concepties.

1) Dit geldt ook voor EMIL BRUNNER'S starre formalistische opvatting van het recht in zijn boek *Das Gebot und die Ordnungen* (1932 S. 435 ff.). Hij erkent in positivistischen trant geen ander positief recht dan het *statelijke*. En dit acht hij een noodwendige consequentie van de anti-natuurrechtelijke instelling der Reformatorische levensbeschouwing! Maar hij heeft niet gezien, dat hij daarbij juist het slachtoffer werd van een natuurrechtelijk individualisme, waaraan de positivistische rechtstheorie in wezen haar kijk op het positieve recht dankt!

De ontoereikendheid van het juridisch functiebegrip. De individualistisch natuurrechtelijke constructie van de interne rechtsverhoudingen in het gezin.

Wie eenmaal de typische verbandsstructuur van de interne rechtsbetrekkingen in het gezin heeft doorschouwd en verstaan heeft, dat deze betrekkingen door het innerlijk structuurprincipe dezer gemeenschap typisch onderscheiden zijn zoowel van de externe juridische maatschapsverhoudingen als van de rechtsverhoudingen binnen andere verbandsstructuren der menschelijke samenleving, zal oogenblikkelijk toegeven, dat hier het *juridisch functiebegrip* volstrekt in den steek laat.

Want het functiebegrip moet, gelijk wij vroeger zagen[1)], de individualiteits-structuren binnen een wetskring theoretisch elimineeren, om alle modale verhoudingen zonder onderscheid in dien functioneelen samenhang te kunnen vatten, welke door de modale zin-structuur van den wetskring is gewaarborgd.

De humanistische natuurrechtsleer baseerde ook de interne rechtsverhoudingen in het gezin op een maatschapscontract (societas). CHRISTIAN WOLFF rekent de patria potestas tot de *jura ex contractu*, die hij als een algemeene categorie van subjectieve rechten (jura acquisita) stelt tegenover de subjectieve natuurrechten, welke den mensch zouden zijn aangeboren (jura connata).[2)]

Het gevolg was slechts de theoretische uitwissching van het typisch structureel karakter, dat aan het interne rechtsgezag der ouders eigen is.

Zonder een structuur-idee der individualiteit komt de rechtstheorie niet uit, doch vervalt zij slag op slag in een denatureering en nivelleering van de rijke variaties, waarin de modale zin des rechts zich in de tijdelijke werkelijkheid individualiseert.

1) Zie Boek I blz. 516 vlg. en Boek II blz. 7 vlg.
2) *Jus naturae* I cap. 1 § 35: 'Ita jus parentum in liberos oritur ex obligatione eos educandi, quae connata non est, sed contracta..... Est igitur jus acquisitum.'

De juridische souvereiniteit in eigen kring als innerlijke begrenzing van de competentie der onderscheiden rechtsvormers door de structuurprincipes der samenlevingsverbanden.

Er is echter nog een ander punt van uiterst principieele beteekenis, met betrekking waartoe het inzicht in de interne structuur der samenlevingsverbanden, in casu die van het gezinsverband, voor de rechtstheorie onmisbaar is.

Wij zullen nl. nog zien, dat dit inzicht ons den sleutel biedt tot oplossing van het aloude probleem i.z. de juridische competentiegrenzen, welke aan alle rechtsvorming ten grondslag moeten liggen, wijl de aanvaarding van een absolute souvereiniteit van een bepaalden rechtsvormer dezen laatste onherroepelijk buiten de zingrenzen van het recht zou stellen (Princeps legibus solutus est).

Reeds bij de voorloopige analyse van den modalen zin des rechts in het eerste deel van het tweede Boek merkten wij op, dat de vergelding, waarin wij de *zinkern* des rechts ontdekten, geen absolute, juridisch onbegrensde competentie van eenigen rechtsvormer verdraagt.[1)]

Het inzicht in de structuurprincipes der samenlevingsverbanden, gemeenschappen en maatschapsbetrekkingen voert noodzakelijk ook tot de erkenning van haar *souvereiniteit in eigen kring binnen de modale sfeer van het recht*.

En dit beteekent niet een terugval in een rationalistisch-metaphysische natuurrechtsleer, maar is eenvoudig de noodwendige consequentie van de Schriftuurlijk-Christelijke opvatting inzake de Souvereiniteit Gods en de daarin gegronde wereldorde, waaraan alle creatuur onderworpen is.

Deze *juridische souvereiniteit in eigen kring*, in welker erkenning de Calvinistische rechtsbeschouwing haar meest praegnante uitdrukking heeft gevonden, laat zich echter eerst met vrucht behandelen, wanneer wij de enkaptische vervlechtingen tusschen de

1) Zie Boek II blz. 109.

samenlevingsverbanden, de gemeenschappen en de maatschapsverhoudingen aan een nader onderzoek onderwerpen.

In den tegenwoordigen samenhang kan ik slechts wijzen op het essentieele verband van het genoemde juridisch grondprincipe met de interne structuurprincipes der menschelijke samenleving.

De uitdrukking van het structuurprincipe in de aesthetische harmonie der interne gezinsverhoudingen.

De intern moreele en juridische structuurfuncties van het gezin wijzen in haar zin-samenhang zelve terug naar de structuurfunctie, welke het gezin in den *aesthetischen wetskring* bezit.

De *analogie* der *harmonie*, welke wij bij de voorloopige analyse van den zin des rechts in het eerste deel van het tweede Boek ontdekten, bleek modaal gefundeerd in den *originairen zin der harmonie*, welke den aesthetischen wetskring qualificeert.[1)]

Ook in de interne structuur van het gezin blijft de aesthetische functie dezen noodwendigen zin-samenhang met de juridische en moreele behouden en het structuurprincipe drukt zich ook in deze zin-zijde van dit samenlevingsverband uit.

De gezinsverhoudingen hebben naar haar normatieve levenswet, gelijk zij in de goddelijke scheppingsordinantie is gesteld, haar typisch-interne schoone harmonie. Deze harmonie is subjectief wel door de doorwerking der zonde aangetast, zij kan zelfs geheel zijn verbroken, maar daarmede is de aesthetische structuurzijde van het verband niet opgeheven.

Ook de dis-harmonie, ook het *leelijke*, dat ons *aesthetisch mishagen* opwekt, blijft, gelijk wij nu genoegzaam weten, als zoodanig binnen den aesthetischen wetskring besloten, en wel *zoozeer*, dat het zonder de aesthetische norm niet zou kunnen bestaan. Deze stand van zaken kan slechts worden ontkend door hen, die in rationalistisch-idealistische instelling de *subjectszijde* van de aesthetische functie der tijdelijke werkelijkheid loochenen en de schoone harmonie slechts als ‘ideëele norm’ of ‘waarde’ laten gelden.

1) Zie Boek II blz. 88/9.

Het gezinsverband heeft als *reëel* samenlevingsverband zijn aesthetische structuurzijde, Ware zulks niet het geval, dan zou het nimmer de kunst kunnen inspireeren, en zouden wij ook niet meer van de *schoonheid der ouder- en kinderliefde* mogen spreken, wat toch de naief ervarende zonder bedenken doet en zulks geenszins in *overdrachtelijken*, maar in volstrekt *eigenlijken* zin.

Maar de bedoelde innerlijke schoone harmonie is niet zelve van *artistieken aard*, want zij is volstrekt gequalificeerd door het structuurprincipe van het gezinsverband.

Het geldt hier een schoonheid van typische zin-individualiteit op de oorspronkelijke basis der geslachtsverbinding en natuurlijke afstamming, maar onder leiding van de typische structuur der normatieve liefdesgemeenschap tusschen ouders en kinderen en kinderen onderling.

Ook in deze zin-zijde blijft de gezagsstructuur van het verband essentieel. Want bij uitschakeling daarvan worden de juiste verhoudingen in het gezin scheef getrokken, en ontstaat een *disharmonie*, waardoor ook een aesthetisch mishagen wordt opgewekt, dat zich tenslotte door geen ‘modern democratische’ theorie laat wegredeneeren.

De uitdrukking van het interne structuurprincipe in de interne omgangs- en taalfuncties van het gezinsverband.

En zoo laat zich successievelijk de uitdrukking van het interne structuurprincipe ook in de overige zin-zijden van dit natuurlijk samenlevingsverband aantoonen: in de intern-economische functie der huishouding, in de interne omgangsverhoudingen, in de interne taal, de interne beschaving, het interne gemeenschapsgevoel der gezinsgenooten etc. etc.

En in al deze zin-zijden handhaaft zich ook de interne gezagsstructuur en openbaren zich de innerlijke vervlechtingen van de desbetreffende subjectsfuncties der individueele persoonlijkheden, welke naar haar tijdelijke existentie in deze verbanden fungeeren.

Zoo behoort bv. de *omgangstoon* in het gezin het stempel te dragen van de typische liefdesgemeenschap tusschen ouders en

kinderen, broers en zusters. En ondanks alle innige vervlechtingen van de subjectiviteit der leden van het gezin in de omgangsverhoudingen, behoort ook hier de *gezagsstructuur* van het verband haar uitdrukking te vinden in de *sociale eer*, welke de kinderen aan hun ouders bewijzen, in die typische beleefdheid en voorkomendheid, welke in den omgang aan de minderen tegenover hun met ambtgezag bekleede meerderen past.[1)] Maar in *deze eer* blijft *die innigheid van toon* essentieel, welke aan de typische structuur der gezinsverhoudingen inhaerent is.

En ditzelfde geldt van de objectieve interne taalvormen en de subjectieve symbolische uitdrukkingswijze, welke, gelijk wij reeds uit de algemeene theorie der wetskringen weten, in onmiddellijk substraatverband met den omgang staan. Kinderen behooren hun ouders niet te tutoyeeren en wanneer de taal in het gezin de uiterlijke vormelijkheid heeft van den gewonen maatschappelijken omgang met vreemden, dan deugt de toon in dit gezin niet.

Er behoort in een Christelijk gezin een teederheid van toon te heerschen, die in geen enkel ander samenlevingsverband in die oereigenheid kan worden overgenomen, zonder dat men ‘uit den toon valt’. Want ieder menschelijk samenlevingsverband heeft zijn eigen innerlijke structuur, zijn eigen normatieve levenswet, en juist in die veelvormigheid en onnavolgbaarheid ontplooit zich de rijkdom der tijdelijke menschelijke samenleving naar de daarvoor door God gestelde ordinantiën.

En zelfs in de gebrokenheid door de zonde heeft God's gemeene gratie deze typische individualiteits-structuren gehandhaafd.

De logische structuur van het interne gemeenschapsdenken in het gezin.

In de *logische zin-zijde* drukt het interne structuurprincipe zich uit in het gemeenschapsbegrip van de inwendige gezinsverhou-

1) Deze ‘sociale eer’, welke in den *modalen zin van den omgang* fungeert, is niet te verwarren met het *eeren* in den *modalen zin der liefde*, gelijk bedoeld in het gebod ‘Eert uwen vader en uwe moeder’. In werkelijkheid zijn natuurlijk beide onlosmakelijk in hun zin *vervlochten*.

dingen, dat, als zoodanig van volstrekt vòòr-theoretischen aard, steeds onmiddellijk in de emotioneele gevoelsbetrekkingen tusschen de gezinsgenooten is gefundeerd, hun denkwijze in deze interne verbandsverhoudingen bij alle individueel verschil in aanleg en ontwikkeling onlosmakelijk vervlecht, en waarin het *autoriteitsbegrip* een essentieel moment vormt.

Een individualistische denk-autonomie is met de geheele innerlijke structuur van dat typisch gemeenschapsdenken, hetwelk in het interne gezinsleven is ingebed, in flagranten strijd. Dit denken staat onder de typische normatieve leiding van de ouder- en kinderliefde in de differentiatie van gezagsdragers en aan dit gezag onderworpenen, en het heeft zijn eigen logische individualiteits-structuur.

Zijn structuurprincipe verliest uiteraard onmiddellijk zijn gelding *buiten het gebied der interne gezinsverhoudingen*, maar *binnen dit gebied* is de eigenaardige logische structuur van het bedoelde gemeenschapsdenken de onmisbare basis voor alle functies van het gezin in de latere normatieve wetskringen.

De zgn. ‘denksociologie’, welke in den jongsten tijd als een bijzondere tak van studie tot ontwikkeling is gekomen[1)], kan, zoo zij haar veld van onderzoek juist opvat, zich aan een dieper onderzoek ook van dit typisch gemeenschapsdenken niet onttrekken.

§ 3 - Vervolg: analyse van de vóór-logische structuurzijden van het gezinsverband.

De uitdrukking van het structuurprincipe ook in de vóór-logische zijden van het gezinsverband. De valstrik in een zuiver naturalistische beschouwing dezer zin-zijden.

Niet alleen in de normatieve, maar wel degelijk ook in de vóór-logische functies van het gezinsverband vindt het eigen structuurprincipe dezer gemeenschap zijn typische uitdrukking. Deze ‘natuurfuncties’ hebben in de ontsluiting harer normatieve anticipatie-

1) Vgl. in 't bijzonder het verzamelwerk *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (hrg. im Auftrage des Forschungsinstituts für Sozialwissensch. in Köln von MAX SCHELER, München und Leipzig, 1924) met een uitvoerige inleidende studie van SCHELER zelve.

sferen haar *typische richting* op de leidende structuurfunctie van het samenlevingsverband. Want het is een inderdaad fundamenteele dwaling der naturalistische richtingen in de sociologie, wanneer zij meenen, de biotische en psychische structuurverhoudingen in het gezin in de restrictieve dierlijke functie te kunnen vatten, los van de in de onderscheiden normatieve wetskringen besloten verhoudingen, of zelfs de laatste in epiphaenomenalistischen trant als een bloote reflex van de eerste te kunnen verklaren.

Dat deze laatste 'verklaringspoging' inderdaad de natuurzijden van het samenlevingsverband niet meer 'in restrictieve functie' vat, maar inderdaad in den *ontsloten zin*, waarin de leiding van de normatieve bestemmingsfunctie reeds ondersteld is, zoodat deze verklaringspoging een bekende petitio principii bevat, kan ons een eenvoudige overlegging leeren.

Zoo wordt van naturalistisch-utilaristische zijde sterk de aandacht gevestigd op het principe der *wederkeerigheid* in de groepsmoraal als een *biologische noodzakelijkheid*. Zelfs een socioloog van den rang van ALFRED VIERKANDT, is, ondanks zijn universalistisch-phaenomenologische instelling, blijkbaar onder den invloed van deze denkwijze gekomen: 'Die G e g e n s e i t i g k e i t', zoo merkt hij in zijn *Gesellschaftslehre* op 'ist überhaupt in der Gruppenmoral.... von grundlegender Bedeutung. Sie ist biologisch notwendig, weil ohne sie derjenige, der ihrem Gebote einseitig folgen würde, in die Gefahr der Verkümmerung oder des Unterganges geraten würde. Wenn die Gruppe ein bestimmtes Masz von Rücksichtnahme und Anerkennung fremder Ansprüche von jedem Einzelnen fordert, so übernimmt sie dementsprechend ihm gegenüber auch die Gewähr, dasz der andere diese Rücksichtnahme erwidern wird. Sie sagt zu jedem: Du sollst nicht töten; aber ich werde auch dafür sorgen, dasz dich niemand tötet. Wo also der eine Teil auf die Dauer auf einen völligen Mangel an Gegenseitigkeit oder die Absicht eines rein selbstsüchtigen Verhaltens stöszt, da wird er schlieszlich die Gemeinschaftshaltung aufgeben und zu einem anderen Verhalten übergehen.'[1)]

1) *Gesellschaftslehre* (2e Aufl. 1928) S. 396. Overigens openbaren zich in dit werk telkens naturalistisch-evolutionistische trekken. Vgl. S. 225, waar VIERKANDT, bij de behandeling der 'onderscheiden soorten van gemeenschap' schrijft: 'Die älteste von diesen vier Formen ist die persönliche Gruppengemeinschaft. Sie hat ihren Vorläufer bereits in der tierischen Herde, aus der wir uns die menschliche Horde als Urform des menschlichen Zusammenlebens hervorgegangen denken können'(!). Vgl. ook S. 183. Dit is ook wel de reden, waarom THEODOR LITT in VIERKANDT geen eigenlijk geestverwant kan erkennen.

In deze redeneering, die sterk nadert tot HOBBES' naturalistische leer in zake het noodwendig tot de oprichting van een staatsverband drijvend instinct van zelfbehoud, gelijk zij met HOBBES in het verdragsprincipe de wederkeerigheidsgedachte belichaamd ziet, is slechts één fundamenteel punt vergeten. Zij wil de innerlijke vervlochtenheid der verbandsleden in de interne rechts- en liefdebetrekkingen op de biologische noodwendigheid van het levensbehoud terugvoeren, doch gaat reeds van de onderstelling uit, *dat de levensvoorwaarden van het verbandslid niet door natuurlijke, vóór-logische factoren verzekerd zijn*. In een dierlijk samenlevingsverband, bv. een bijen- of mierenvolk, ontbreekt als zoodanig iedere normatief-moreele leiding. En toch wordt in zulk een 'dierenvolk' door een restrictief groepsinstinct het 'principe der wederkeerigheid' volstrekt gehandhaafd. Wanneer dus in een menschelijk samenlevingsverband de biotisch-psychische factoren niet voldoende zijn, om de leden in eendracht bij elkander te houden (zulk een verband kan immers inderdaad door onderlingen strijd der leden te gronde gaan), dan blijkt daaruit toch evident, dat zijn *biotische en psychische structuurzijden zelve* een *principieel andere individualiteits-structuur* moeten vertoonen dan die van een *dierlijk groepsleven*, en dat de voorstelling van een ontwikkeling der tijdelijke menschelijke gemeenschap uit dit laatste, van welke voorstelling blijkbaar ook VIERKANDT uitgaat[1)], slechts in een *naturalistische mythologie* op haar plaats is.

Merkwaardigerwijze loochent VIERKANDT anderzijds den band des bloeds als biotische *fundeering* ('Grundlage') der ouderliefde. Hij

1) Zie vorige noot. VIERKANDT erkent overigens a.w. S. 387 uitdrukkelijk, dat de 'Form der Norm und des Sollens' zich niet phylogenetisch uit iets anders laat afleiden. Daardoor worden de naturalistische motieven in zijn boek des te meer tegenstrijdig.

ontzegt aan dezen ‘physiologischen samenhang’ deze ‘mystische kracht’, onder verwijzing eenerzijds naar het onweerlegbaar feit van de ‘Gleichgültigkeit des unehelichen Vaters gegen seine Nachkommen’ en anderzijds naar het feit, dat ‘die Pflegeverwandtschaft und Adoption.... ohne physiologische Grundlage die gleichen Wirkungen hervorrufen.’[1)]
Ook hier blijkt weer duidelijk, hoe VIERKANDT, ondanks alle uitwendige toenadering tot LITT'S phaenomenologisch, geesteswetenschappelijk universalisme, in wezen nog diep in het naturalistischindividualistisch vooroordeel is blijven steken.
Zijn beschouwing van den structuur-samenhang tusschen de onderscheiden zin-zijden van het samenlevingsverband blijft in wezen een (pseudo-) *causaal-natuurwetenschappelijke*. Hij verwijt aan de ‘bekende populaire beschouwing van de mystieke kracht des bloeds als basis der ouderliefde de logische fout, dat zij een breed feitencomplex op een enkele oorzaak wil terugvoeren.’ Alsof de naieve ervaring, welke inderdaad de ouderliefde in typischen samenhang met de ‘banden des bloeds’ vat, daarbij van een naturalistisch-causale theorie zou uitgaan!
VIERKANDT vervalt in de oude naturalistische fout, te meenen, dat men *feiten* kan vaststellen *los van hun zin*.
Hij ziet niet, dat het onmogelijk is, feiten, die een evident normatief gequalificeerde zin-structuur hebben, als natuurwetenschappelijke facta te vatten, zonder dat men hun zin reeds theoretisch *gedenatureerd* heeft.

Natuurlijk kan een *biotisch* factorencomplex als zoodanig geen *moreele* werkingen hebben. De ouderliefde kan nimmer het ‘natuurproduct’ van de ‘banden des bloeds’ zijn.
Maar naar haar innerlijke zin-structuur is de ouderliefde zoo zeker oorspronkelijk biotisch *gefundeerd*, dat zij, *los van deze fundeering* zou ophouden *ouder*liefde te zijn.[2)]

1) a.w. S. 449.
2) Hiermede is natuurlijk geenszins ontkend, dat een ‘moederlijke’ liefde ook tegenover vreemde kinderen kan ontwaken, die men bv. als pleegkinderen in zijn voortdurende omgeving heeft. Maar ook in dit geval is deze liefde inderdaad in den *biotischen aanleg van het moederschap* gefundeerd. Hoe ter wereld zou men anders van *moederlijke* liefde kunnen spreken? Wat zou deze liefde anders onderscheiden van de algemeene naastenliefde, de vaderlandsliefde, de vriendschap etc. etc?
Overigens kan het *pleeg*kind als zoodanig nimmer tot de *eigenlijke gezinsgemeenschap naar haar intern-structuurprincipe* behooren. Het wordt nimmer een *eigen* kind, ook al wordt het met nog zooveel teederheid door zijn pleegouders omringd, het is niet door de onmiddellijke banden des bloeds met zijn pleegouders vervlochten en daarom kunnen ook de liefdebetrekkingen met de laatste toch niet dezelfde innerlijke structuur vertoonen. Het betreft hier in wezen een *overgedragen* ouderliefde, die het pleegkind behandelt *als ware* het een *eigen* kind.
De normatieve maatstaf dezer liefde is dus geen *eigenlijke*, doch wordt van de eigenlijke ouderliefde *overgedragen* op die van de pleegouders. Het is dan ook juister in zulke gevallen niet van moeder- of ouderliefde, maar van ‘moederlijke’ en ‘ouderlijke’ liefde te spreken. Het naieve spraakgebruik voelt dit onderscheid fijn aan.

Volgens VIERKANDT is de beslissende factor, welke de ouderliefde in het leven zou roepen 'natürlich die Tatsache der Lebensgemeinschaft als ein System fortgesetzter Wechselwirkungen (bei dem freilich die physiologischen Beziehungen der Sexualität und der Reproduktion eine besonders günstige Resonanz schaffen).'[1] Waaruit dus zou voortvloeien, dat het ouderschap slechts een bijkomstige 'begunstigende voorwaarde' voor de ouderliefde zou zijn. Waarom dan niet een stap verder gegaan en de biotisch-organische zijde van het *sexeverschil* slechts een bijkomstige 'begunstigende voorwaarde' voor de *echtelijke* liefde verklaard![2] Men kan daartoe waarlijk ook wel sexueele abnormaliteiten als 'feiten' aanvoeren!

De psychische structuurzijde van het gezinsverband.

Het gezinsverband heeft in de typische interne *gevoelsbetrekkingen* tusschen zijn leden zijn *psychische structuurzijde*, welke nimmer *op zich zelve* kan worden gevat als iets 'rein-psychisches', maar slechts in onverbrekelijken innerlijken zin-samenhang met de typische bestemmings- en de typische fundeeringsfunctie.

Deze psychische functie bleek door de intern-logische structuurzijde reeds voorondersteld, daar de laatste evident op de eerste bleek te *retrocipeeren*.

Het interne gemeenschapsgevoel der gezinsgenooten kan ongetwijfeld, van de subjectszijde beschouwd, sterke defecten vertoonen. Maar de naieve ervaring ziet terecht in een verslapping of zelfs geheel terugtreden van dit gemeenschapsgevoel iets 'tegennatuurlijks', iets dat in flagranten strijd is met de innerlijke levenswet van het gezin.

1) t.a.p.
2) Zoover durft VIERKANDT uiteraard niet te gaan. Wel loochent hij, dat de *sexueele aandrift* de eenige of voornaamste grondslag van het huwelijk zou zijn. Deze aandrift is als psychische factor in de biotische zijde der sexualiteit gefundeerd. VIERKANDT vat ook hier weer 'grondslag' in natuurcausalen zin!

Naar het interne structuurprincipe van dit samenlevingsverband behoort het gevoelsleven van ouders- en kinderen in deze gemeenschapsfunctie *ontsloten* te *zijn* voor de leiding door de ouder- en kinderliefde in een wederkeerige innige aanhankelijkheid en verknochtheid, welke instinctief reageert tegen iedere beleediging van dit gevoel.

De interne subject-objectrelatie in de psychische en latere structuurzijden van het gezinsverband.

Dit interne gemeenschapsgevoel uit zich ook in de neiging zich een blijvend objectief 'aandenken' aan de andere leden van het gezin te verschaffen, m.a.w. in een *structureele interne subjectobjectrelatie*. Portretten, haarlokken, brieven, lijfsieraden, kortom alles, waarin zich de tijdelijke existentie van deze andere leden blijvend heeft uitgedrukt, of wat ten nauwste met hun individueele existentie verbonden was, wordt tot object van het typisch gemeenschapsgevoel, van het gevoel van liefde, vereering en innige solidariteit, dat originair biotisch gefundeerd is, en dat van de ouderen kinderliefde, resp. de broeder- en zusterliefde zijn normatieve leiding ontvangt.

De bedoelde subject-objectrelatie is uiteraard ook in de *normatieve* zinzijden van het verband aan te treffen. Zoo worden de dingen, welke als 'blijvend aandenken' dienen, tot objectief cultuurgoed van het gezin in zijn historische structuurfunctie, tot structureel symbolisch- en omgangsobject, tot typisch economisch object (welks economische waarde als zoodanig tot den kring der gezins-, resp. der familieleden beperkt blijft en dat, gelijk men zegt, slechts een 'pretium affectionis' bezit), tot typisch rechtsobject en object der liefde etc.

De bedoelde objectieve dingen zijn zoo zelve in het interne gemeenschapsleven van het gezinsverband vervlochten, zij hebben zelve interne objectieve structuurfuncties in dit verband.

De interne psychische vervlechtingen tusschen de leden van een gezinsverband zijn in het individueele gevoelsleven niet mechanisch te isoleeren.

Ook in de psychische structuurzijde blijft de gezagsstructuur van het gezinsverband zich uitdrukken in het ambtelijk autoriteitsgevoel eenerzijds, in het gevoel van eerbied en ontzag anderzijds, bij gebreke waarvan de innigheid in de wederkeerige gevoelsbetrekkingen niet versterkt, maar veeleer vervalscht en geschaad wordt.

Het betreft hier niet een algemeenen *Unterordnungstrieb*, welke in de sociologische onderzoekingen van MAC DOUGALL, VIERKANDT e.a. in het licht is gesteld, maar een autoriteits- en ontzaggevoel van *typisch interne structuur*, dat als zoodanig in geen andere verbandsverhouding aanwijsbaar is.

Nu zijn in het gevoelsleven der individueele persoonlijkheden, welke naar haar tijdelijke existentie in een gezinsverband vervlochten zijn, deze interne psychische vervlechtingen geen afzonderlijk departement *naast* andere verbands- en maatschappelijke gevoelsbetrekkingen[1)], evenmin als *naar de vroeger besproken normatieve zin-zijden* zulk een uitwendige, mechanische scheiding valt te maken in de desbetreffende subjectsfuncties der menschelijke persoonlijkheid.

Zooals we zagen, dat in de rechtssubjectiviteit van een persoon de interne structuurzijde der verbandsfuncties een *innerlijk constitutief bestanddeel* vormt, zoo is het ook in haar subjectief gevoelsleven. De interne gevoelsbetrekkingen tusschen ouders en kinderen zijn inderdaad enkaptisch vervlochten met tal van andere, als het nationaliteitsgevoel, het gevoel van maatschappelijken stand en positie, het kerkelijk gemeenschapsgevoel etc. etc. Maar in de enkaptische vervlechtingen handhaven zich, gelijk wij later uitvoerig zullen aantoonen, de interne individualiteits-structuren en zulks geldt ook voor de gevoelszijde der tijdelijke werkelijkheid.

1) Hierop is terecht door LITT in zijn *Individuum und Gemeinschaft* de nadruk gelegd. Maar, gelijk wij vroeger zagen, heeft deze schrijver over de eigenlijke interne structuur-principes geen licht kunnen verspreiden.

Heeft het verband een eigen gevoels- en denk-leven onderscheiden van dat zijner leden?

Intusschen rijst, bij de analyse van de logische en psychische structuur van het verbandsleven, de vraag, of wij van een denk- en gevoelsleven van het verband als zoodanig kunnen spreken, onderscheiden van dat zijner individueele leden.

Dit is een van de punten, welke in de controvers tusschen modern 'universalisme' en 'individualisme' wel het meest beruchte strijdthema vormt.

Het spreken van een 'Volksgeist', een 'Verbandsseele' etc. werd van individualistische zijde steeds als metaphysische speculatie afgewezen. Men trachtte op dit standpunt het typisch gemeenschapsdenken, het gemeenschapsgevoel en den gemeenschapswil uit de functioneel gevatte sociale wisselwerkingen tusschen individuen te construeeren.

Ook LITT bleek van zijn anti-metaphysisch universalistisch standpunt de hypostase van het verband tot een 'geestelijk organisme' of 'Überperson' als zelfstandig centrum van psychische en logische bewustzijnsacten te verwerpen, en de 'sociale acten' uit de sociale vervlechtingen der individueele ik-centra te verstaan.

Op ons standpunt is de bedoelde vraag, die uiteraard niet slechts het *gezin*, maar alle verbandsstructuren der tijdelijke menschelijke samenleving gelijkelijk raakt, slechts te stellen en te beantwoorden in het licht van al onze voorafgaande uiteenzettingen.

Wij hebben de metaphysisch-universalistische en de individualistische opvattingen te scherp en duidelijk afgewezen, dan dat wij ons in het dilemma van haar onderlingen strijd zouden laten vangen.

En ook LITT'S zgn. 'monadologisch universalisme' bleek zich niet te verdragen met de Christelijke opvatting van de religieuze transcendentie der menschelijke persoonlijkheid.

Wij hebben vastgesteld, dat ieder tijdelijk samenlevingsverband een door zijn structuurprincipe gereguleerde subjectieve continuiteit en identiteit bezit, welke als zoodanig van de wisseling zijner individueele leden in meerdere of mindere mate onafhankelijk is.

Maar deze opvatting kan nimmer voeren tot een metaphysieke *scheiding* tusschen het verband en zijn leden. Het tijdelijk verband, zoo hebben wij betoogd, is een typische structuur van 's menschen eigen tijdelijke existentie. Daarom kan de innerlijke continuiteit van het verband zich zoowel naar zijn psychische en logische als naar zijn overige structuurzijden alleen in de verbandsstructuur van de desbetreffende functies *zijner leden* actualiseeren.

Hierdoor, dat ook bij de wisseling der leden de interne structuur van het geheel zich op individueele wijze blijft actualiseeren in het gemeenschapsdenken en -voelen der telkens tegenwoordige verbandsleden, heeft het verband ook in zijn logische en psychische structuurzijden een continue identiteit, welke over die van de individueele tijdelijke existenties zijner leden heengrijpt, ook al geldt het hier een continuiteit, die naar haar subjectieve zijde zich geenszins bloot-natuurwetmatig realiseert, maar gelijk wij gezien hebben, slechts onder leiding van de normatieve bestemmingsfunctie kan geactualiseerd worden en als zoodanig op een voortdurende verwerkelijking door vrije menschelijke activiteit is aangewezen.

De organologische opvatting der samenlevingsverbanden.

Hier schijnt zich nu, bij alle overigens principieel en onoverbrugbaar verschil tusschen een biotisch gequalificeerd organisme en een menschelijk samenlevingsverband, een punt van overeenkomst tusschen beide schier onweerstaanbaar op te dringen. Ook het leven van een plant bezit immers een continuiteit, welke over den levensduur der cellen heengrijpt. En ook hier kan deze continuiteit zich slechts actualiseeren in den samenhang der telkens wisselende individueele cellen zelve. Buiten de verbandsstructuur der cellen zelve heeft ook de plant geen eigen leven.

Dit was het tertium comparationis, dat ten allen tijde aan de organologische theorieën i.z. de structuur der tijdelijke menschelijke samenlevingsverbanden zulk een overtuigend aanzien gaf. LITT'S bestrijding dezer theorieën met het argument, dat het natuur-organisme aan een individueele ruimtelijk-lichamelijke existentie

is gebonden, terwijl het samenlevingsverband zulk een vitale binding principieel zou ontberen, en juist zou onderstellen, dat de erin levende menschen in hun lichamelijke existentie niet in vitale samenhangen zijn vervlochten[1)], kan toch hoogstens de naturalistische organologie treffen, maar geenszins de opvatting van het verband als een 'geestelijk' organisme. Bovendien zullen wij hieronder nog zien, dat juist in de typisch biotisch gefundeerde samenlevingsvormen *zeer innige vitale vervlechtingen* tusschen de leden aanwijsbaar zijn.

En juist *deze* verbanden golden voor de organische theorieën als het prototype van de ware *organische gemeenschap*.

Wanneer wij echter de bedoelde theorieën naar haar naturalistische en idealistische hoofdtypen nader beschouwen, dan blijken zij steeds tot een dilemma te voeren, dat op ons Christelijk standpunt radicaal moet worden afgewezen. De naturalistische typen waren gedwongen het samenlevingsverband als een *organisch natuurwezen* te beschouwen, de idealistische daarentegen moesten het verband òf in het *teleologisch-metaphysisch ordenings- en substantiebegrip*, òf in het metaphysisch begrip van een '*organisch gegliederte Überperson*' vatten.

Maar het tijdelijk samenlevingsverband heeft, gelijk wij nu genoegzaam betoogd hebben, nòch de structuur van een organisch natuur-ding, nòch heeft het *als zoodanig* een metaphysisch centrum *boven* of *in coördinatie met* de individueele menschelijke persoonlijkheid.

En evenmin kan het, gelijk THEODOR LITT in zijn 'monadologisch universalisme' meende, de *individueele ik-centra* zijner leden vervlechten, wijl de menschelijke zelfheid alle tijdelijke verbandsstructuren *transcendeert*.

Leeft, voelt, denkt enz. het verband in de menschen of leven, voelen, denken enz. de menschen in het verband?

Maar nu ontstaat schijnbaar ook op ons eigen standpunt een

1) a.w. S. 282/3.

uiterst moeiijk probleem, dat wij goed zullen doen in zijn volle scherpte onder oogen te zien.

De typische structuren der menschelijke samenlevingsverbanden bleken structuren van *'s menschen eigen tijdelijke existentie*. Een zelfstandige persoonlijkheid bleek aan deze verbanden niet toe te komen. Zij bleken geheel op menschelijke actualiseering te zijn aangewezen.

Maar kunnen wij dan eigenlijk nog wel onze stelling handhaven, dat zij als zoodanig *subjectieve idente eenheden* zijn? Impliceert deze stelling niet, dat men het samenlevingsverband weer gaat vatten als een denkend, voelend, willend en handelend wezen, dat als zoodanig toch weer op een *zelfstandig* persoonlijk centrum appelleert?

Is m.a.w. onze eigen, hiervoren verdedigde opvatting niet innerlijk tegenstrijdig?

Hoe moeten wij het nu eigenlijk stellen: Leeft, voelt, denkt etc. het 'verband' in de menschen, of leven, voelen, denken enz. omgekeerd de menschen in het verband? En is het laatste het geval, mag men dan nog zeggen, dat het v e r b a n d a l s z o o d a n i g *subjects*functies in de onderscheiden wetskringen bezit? Zijn het dan tenslotte toch weer niet de afzonderlijke menschelijke persoonlijkheden, die deze functies hebben? En wanneer die menschelijke persoonlijkheden *zelve* niet, gelijk LITT aannam, door de tijdelijke verbanden vervlochten worden, vervalt dan niet de laatste mogelijkheid, het verband als zoodanig tot een subjectieve reëele eenheid te stempelen?

Om op deze vragen een bevredigend antwoord te vinden, moeten wij beginnen voorop te stellen, dat zij toch weer van een dilemma uitgaan, dat wij in al onze voorafgaande uiteenzettingen hebben moeten afwijzen.

In het tijdelijk menschelijk samenlevingsverband *drukt zich* de menschelijke persoonlijkheid in haar boven-tijdelijke religieuze verbandsstructuur *uit*, maar dit sluit uit, dat het eerste een *eigen* persoonlijk centrum zou kunnen hebben, naast of boven de menschelijke persoonlijkheid.

Wanneer wij dus zeggen, dat het samenlevingsverband een eigen gevoels- en denkleven, een eigen tijdelijke interne sfeer van handelen etc. heeft, dan kan dit toch inderdaad niet anders beteekenen dan het gevoels- en denkleven, de handelingssfeer etc. van menschen in een bepaalde tijdelijke verbandseenheid. Maar daarmede vallen wij niet terug in een individualistische of monadologisch-universalistische opvatting. Want wij hebben het interne structuurprincipe van het samenlevingsverband leeren kennen, waardoor zijn innerlijke eenheid naar de wetszijde is gewaarborgd en die zich in een individueele subjectieve gestalte behoort te realiseeren. Juist aan het gemis aan inzicht in deze structuurprincipes was het te wijten, dat de heerschende theorieën steeds weer 't zij uit de individueele menschelijke persoonlijkheid zelve de tijdelijke samenlevingsverbanden wilden construeeren, 't zij omgekeerd die persoonlijkheid uit de tijdelijke verbanden poogden af te leiden.

De subjectieve structureele eenheid van het tijdelijk verband realiseert zich *door* de individueele *tijdelijke* existenties der menschen h e e n , zonder dat de laatste in die verbandseenheid geabsorbeerd worden. Bij de door den mensch gevormde, door een normatieve objectsfunctie gequalificeerde dingen ontdekten wij een interne *objectieve structuur-eenheid van normatief karakter*, waarbij uiteraard niemand aan een *eigen persoon*-centrum kan denken.

Het is op zich zelve niets verwonderlijker, dat er ook tijdelijke *subjectieve, structuur-eenheden van normatief karakter* bestaan zonder zelfstandig ik-centrum.

Tegenover de menschelijke persoonlijkheid in haar boven-tijdelijke, religieuze verbandsstructuur laten de tijdelijke samenlevingsverbanden zich niet als wezens met een eigen ‘substantie’ of ‘ikheid’ *afsluiten*. Maar zulks belet niet, dat zij *tegenover elkander* een eigen subjectieve structureele eenheid en een *souvereiniteit in eigen individualiteits-structuur* bezitten, welke op individualistisch en universalistisch standpunt niet kunnen worden gevat.

Het is dus niet innerlijk tegenstrijdig, wanneer wij zeggen, dat het samenlevingsverband *subjectief* in alle wetskringen fungeert en als zoodanig een *structureele subjectieve eenheid* bezit, terwijl

wij tegelijk zeggen, dat in dit verband slechts *menschen* denken, voelen, handelen etc. Want een tijdelijk samenlevingsverband kan als zoodanig niet *persoonlijk* zijn, doch heeft de menschelijke persoonlijkheid zelve in haar religieuze verbandsstructuur tot *boventijdelijken wortel*.

***

De uitdrukking van het structuurprincipe in de biotische, ruimtelijke en getalszijde van het gezinsverband.

Na deze uitweiding van meer algemeen-principieelen aard kunnen wij thans weer terugkeeren tot de analyse van de onderscheiden structuurfuncties van het gezinsverband. Het is de *biotische* structuurfunctie welke nu onze aandacht vraagt, daar zij naar het modale fundeeringssysteem het onmiddellijk substraat van de psychische vormt.

Dat het interne structuur-principe van het gezin zich ook in de biotische zin-zijde van zijn bestaan moet uitdrukken, kan in geen enkel opzicht verwonderen, wanneer wij slechts bedenken, welk een fundamenteele rol deze zin-zijde in de geheele structuur van dit verband bleek te spelen.

Ouders en kinderen zijn door den band des bloeds in hun tijdelijke existentie onlosmakelijk vervlochten, ook al voeren in de zinnelijke waarnemingsruimte hun lichamen een gescheiden bestaan.

De gezinsgemeenschap heeft uiteraard niet zelve een mystiek biotisch-lichamelijk organisme onderscheiden van dat harer leden.

Alleen in de biotische zijde hunner *individueele existentie* vertoonen zich structureele verbandsbetrekkingen, welke de gezinsleden als zoodanig ook in dezen wetskring innig vervlechten.

Ook de biologie moet deze biotische vervlechtingen erkennen, welke reeds in de erfelijkheidsverschijnselen tot uitdrukking komen.

Maar deze ‘band des bloeds’ kan in de tijdelijke menschelijke existentie niet in *bloot restrictief-biotische functie*, of in een *bloot*

door de instinctieve dierlijke gevoelsaandrift ontsloten functie optreden. En hij kan inderdaad nimmer *op zich zelve* de innerlijke eenheid der gezinsgemeenschap waarborgen.

De band des bloeds gaat in deze biotische vervlechting der gezinsleden eerst 'spreken' onder de normatieve leiding der ouderen kinderliefde, en der liefde tusschen de kinderen onderling.

In de interne biotische structuurzijde van de gezinsgemeenschap fungeeren deze biotische verbandsbetrekkingen inderdaad slechts in een structureele *moreele anticipatie*, welke iedere vergelijking met het dierlijk verband tusschen het ouderpaar en zijn jongen bij den wortel afsnijdt.

De 'band des bloeds' is niet slechts het typische fundament van het engere gezinsverband, doch ook van de hieronder te bespreken grootere natuurlijke gemeenschappen van familie en geslacht.

Maar in zijn individualiseering tot de verhouding van de ouders en de nakomelingen in den eersten graad fundeert hij alleen de gezinsgemeenschap, welke inniger vervlechtingen van de tijdelijke existenties harer leden vertoont dan de grootere gemeenschappen van hetzelfde radicaaltype.

***

Hoe ongewoon zulk een ver doorgevoerde structuur-analyse ook moge aandoen, wij kunnen bij ons onderzoek naar de uitdrukking van het structuurprincipe in de vóór-logische functies van het gezinsverband niet bij de psychische en biotische halt maken.

Het gezin moet ook physisch-chemische en ruimtelijke structuurzijden bezitten en ook in de getalszijde der werkelijkheid moet het noodwendig fungeeren.

Ware zulks niet het geval, dan zou dit verband geen *individueele realiteit* hebben, maar een *abstractie* uit de volle tijdelijke werkelijkheid blijven. Wij weten immers nu genoegzaam, dat de tijdelijke werkelijkheid zich slechts in een onverbrekelijken samenhang van *al* haar zin-aspecten geeft en zich niet willekeurig in een select complex van wetskringen laat *af*sluiten.

De gezinsgemeenschap *kan* niet in den biotischen wetskring fungeeren, wanneer zij zich als zoodanig ook niet in die wetskringen zou uitdrukken, waarin de biotische zelve *modaal gefundeerd* is.

Ook de geheele physische zijde van het menschelijk lichaam, zijn 'materie' in haar physisch-chemische structuur, is uit het door het mannelijk sperma bevruchte vrouwelijk ei, d.w.z. in een evidente *verbandsstructuur* ontstaan, die nimmer als zoodanig 'reinphysikalisch-chemisch' is te vatten, ofschoon zij zonder mogelijken twijfel ook in den physischen wetskring fungeert.

En de verzorging van de materieele zijde der lichamelijke existentie, waarin het physisch-chemische onverbrekelijk met de latere structuurfuncties samenhangt, geschiedt in de kinderjaren normaliter in het geordend *gezinsverband* en staat onder normatieve leiding van de innige liefdebetrekkingen tusschen ouders en kinderen.

De onderhouding van het menschelijk lichaam is niet een restrictief 'natuurproces', doch geschiedt in de normatief gequalificeerde structuren der tijdelijke menschelijke samenleving.

Overgelaten aan instinctieve natuurdriften zou de mensch sterven, daar zijn geheele existentie op een *normatieve leiding* der natuurfuncties is aangelegd.

Ook in de *ruimtelijke zijde der werkelijkheid* drukt het structuurprincipe van het gezinsverband zich uit. De innige vervlechting in de tijdelijke existenties der gezinsleden eischt naar de normatieve structuur van dit verband ook haar uitdrukking in een ruimtelijk centrum, waar de leden dicht bij elkander leven.

Dit is weer niet een 'natuurgegeven' der menschelijke samenleving in gezinsgemeenschap, doch iets, dat zijn verwerkelijking eischt in *normatieve vrijheid*. In de psychische structuurzijde vinden wij een sterk appèl op de ruimtelijke in het algemeen bekende 'Heimatgefühl', hier gevat in zijn meest innige structuur van het gevoel, *thuis* in zijn eigen gezinsgemeenschap te zijn, en in het *verlangen naar huis*, bij tijdelijke afwezigheid. En zoo sterk spreekt dit gevoel bij normatief goede verhoudingen in het verband, dat de gezinsleden bij een tijdelijke scheiding van eenigszins langer duur gaarne een aandenken aan huis medenemen, om a.h.w. symbolisch

de ruimtelijke nabijheid der andere gezinsleden voor te stellen.[1)]

In de *getalszijde der werkelijkheid* tenslotte drukt zich de verbandsstructuur van het gezin praegnant uit in die typische veeleenheid, waarin ieder kind uit de geslachtsgemeenschap van één vader en één moeder voorkomt.

Geen menschelijke ongebondenheid in het sexueel verkeer kan dezen stand van zaken ongedaan maken, dat tusschen ouders en kinderen die wonderbare getalsverhouding bestaat, dat uit een *twee-eenheid* een *derde*, een *vierde* etc. voorkomt, die onverbrekelijk aan die twee-eenheid gebonden blijven.

En deze getalsverhouding is uiteraard niet 'rein-arithmetisch' te verstaan. Zij wijst heen naar dat normatief-ethisch gequalificeerd structuurprincipe, dat in haar zijn quantitatieve uitdrukking vindt.

Want deze veel-eenheid, welke uit een twee-eenheid voortkomt, is niet in de natuurzijden der werkelijkheid *gegeven*, nòch komt zij tot stand uit een *bloot door de restrictieve sexueele aandrift geleide* paring, doch ze wordt naar de interne structuurwet der huwelijks- en gezinsgemeenschap in (ten goede of ten kwade gebruikte) normatieve vrijheid geactualiseerd.

En het is volstrekt geen luchtledige speculatie, wanneer EMIL BRUNNER in zijn reeds meermalen aangehaald boek *Das Gebot und die Ordnungen* in de bedoelde getalsstructuren een heenwijzing vindt naar het monogame huwelijk, als in de scheppingsorde gegronde basis der gezinsgemeenschap.[2)]

1) Dit is inderdaad een essentieele gevoelsfactor in zulk een 'aandenken'. Wanneer men in zijn woning portretten van 'goede bekenden' een plaats geeft, speelt uiteraard *dit* 'Heimatgefühl' daarbij geen rol.

2) *Das Gebot und die Ordnungen* S. 329 ff.

§ 3*a* - Slotopmerking over de structuur der gezinsgemeenschap. Haar uitdrukking in de transcendentale grensfunctie van den kosmos en haar heenwijzing naar het boventijdelijke.

Handhaving van het structuurprincipe ook in de geloofszijde van het gezinsverband.

Is de realiteit van het gezinsverband inderdaad niet af te sluiten in eenigen wetskring, dan kan zij ook in de *bestemmingsfunctie als liefdesgemeenschap* niet haar *laatste* modale zin-zijde hebben bereikt. Ook in den tijdelijken wetskring van het geloof moet de gezinsgemeenschap fungeeren en naar reformatorisch-Christelijke opvatting wordt deze waarheid ook ten volle erkend. De huisvader behoort tegelijk, naar de idee van het algemeene priesterschap der geloovigen, ten volle priester te zijn in zijn gezin.

En toch is het gezin naar zijn interne structuur niet als typische geloofsgemeenschap *gequalificeerd*, doch veeleer is het zoo, dat ook in de modale geloofszijde van het gezinsverband zijn interne structuur als liefdesgemeenschap tusschen ouders en kinderen zich behoort uit te drukken. Het gezin is naar zijn innerlijke levenswet geen kerkverband, zoomin het als zoodanig een staatsverband of bedrijfsverband is.

Juist in de tijdelijke zin-begrenzing van zijn structuur door een typische leidende functie als tijdelijke *bestemmingsfunctie*, toont het verband zijn tijdelijk, vergankelijk karakter, toont het, ook in de zuiverheid zijner door God gewilde structuur, slechts een *tijdelijke structureele uitdrukking* te zijn van de religieuze zin-volheid der menschelijke gemeenschap in Christus, in diens Zoonsverhouding tot den Vader.

Met dit laatste punt raken wij nu een uiterst gewichtigen stand van zaken, welke in principe voor alle menschelijke samenlevingsverbanden geldt.

Het structureele ontsluitingsproces in de modale functies van het gezinsverband laat zich niet afsluiten door zijn typische bestemmingsfunctie.

De leidende structuur-functie kan nl. het ontsluitingsproces in de interne functies niet tot functioneele *af-sluiting* brengen.

Ware het anders, dan zou het verband naar zijn innerlijke structuur toch weder zelfstandig zijn tegenover den religieuzen wortel der tijdelijke werkelijkheid en zou het niet de individueel-structureele uitdrukking kunnen zijn in den tijd van de religieuze zinvolheid der menschen-gemeenschap in Christus, van het kind-zijn des Vaders, die in de Hemelen is.

In zijn *subjectieve*, door de zonde aangetaste, tijdelijke realiteit is inderdaad het gezinsverband vaak een caricatuur van hetgeen het *behoorde* te zijn.

Doch naar de goddelijke wereldorde blijven de anticipatiesferen ook van de structureele bestemmingsfunctie van het gezinsverband wachten op hare ontsluiting in de transcendentale tijdsrichting, in heenwijzing naar de zin-volheid der liefde in Christus, in wien God onze *Vader*, en wij Zijn *kinderen* zijn.

M.a.w. de typisch leidende functie van het menschelijk samenlevingsverband kan slechts de interne structuur van dit individueele ontsluitingsproces *qualificeeren*, maar *naar de goddelijke wereldorde* dit laatste nimmer berooven van zijn richting op de zin-volheid, door het *af te sluiten in den tijd*.

Waar *subjectief* dit toch het geval is, blijft het gezin bevangen in de civitas terrena, het rijk der duisternis, en wordt ook het gezinsleven den mensch tot een oordeel.

§ 4 - De structuur der met het gezin samenhangende twee-eenheidsgemeenschap in het huwelijk.

De wisseling der leden binnen het gezin is krachtens het structuurprincipe van dit verband zelve aan enge grenzen gebonden.

Bij het gezin is de onafhankelijkheid van het verband als zoodanig van de wisseling der individueele leden slechts zeer betrekkelijk.

De stricte beperking van het lidmaatschap tot de ouders en hun nakomelingen in den eersten graad, een beperking, welke in het structuurprincipe zelve besloten ligt, sluit de mogelijkheid van een volledige wisseling *aller* individueele leden uit. Het gezin is niet

een gemeenschap gelijk het *geslacht*, welks eenheid zich in een (althans in beginsel) onbeperkte *successie* der leden realiseert, doch het impliceert een zekere *simultaniteit* in de innerlijke vervlechtingen zijner leden.

Ongetwijfeld blijft de continue identiteit van het verband als zoodanig onafhankelijk van de wisselingen in het kindertal, zoolang althans nog één kind in leven is. Maar wanneer de beide ouders aan het gezin ontvallen, is ongetwijfeld de *gezins*band als zoodanig verbroken, al blijft de *familie*band tusschen de overblijvende kinderen intact. Het feitelijk blijven samenwonen dezer laatsten in eenzelfde huis, eventueel onder leiding van de oudste in jaren, of van een familielid, dat als voogd met de uitoefening van het interne gezag is belast, kan toch het eigenlijk gezinsverband niet doen voortbestaan, doch hoogstens de vorming van een nieuw verband van andere interne structuur beteekenen.

Bij vrijwillige uittreding (door 'uithuwelijking'), bij het volwassen worden of bij overlijden van alle kinderen houdt evenzeer krachtens het structuurprincipe zelve het eigenlijk gezin op te bestaan en blijft tusschen de ouders alleen de *huwelijksgemeenschap* over, waaruit het gezinsverband is voortgekomen en die, gedurende het bestaan van dit laatste, er op zeer innige wijze 'enkaptisch' in vervlochten blijft, zonder erin *op te gaan*.

Wij wezen er immers reeds op, dat de huwelijksgemeenschap zelve niet als 'verband' in den door ons bedoelden zin kan worden beschouwd, daar de typische *eenheid in de tweeheid* der echtgenooten geheel afhankelijk is van de individualiteit der in deze tijdelijke levensgemeenschap verbonden personen.

Het huwelijk is noodwendig twee-eenheidsgemeenschap. Ook bij de polygamie wordt de huwelijksgemeenschap zelve geen verband.

Bij de *polygamie* is dit in wezen niet anders. De man bevindt zich hier inderdaad niet in één huwelijksgemeenschap met meerdere vrouwen, doch in evenveel huwelijksgemeenschappen als hij vrouwen heeft, wat, gegeven het structuurprincipe van het huwelijk, de tegennatuurlijkheid der polygamie scherp teekent. De *harem* is

inderdaad een samenlevingsverband, waarin verschil in positie tusschen de vrouwen merkbaar wordt, en dat als zoodanig deel uitmaakt van de huis- en arbeidsgemeenschap, doch dit verband heeft met de huwelijksgemeenschap slechts een enkaptische vervlechting, en is zoo weinig een *natuurlijk* verband, dat de daarin noodwendig optredende verhoudingen veeleer ondermijnend op de natuurlijke huwelijksgemeenschap en het natuurlijk gezinsverband inwerken.

Het huwelijk zelve verdraagt naar zijn innerlijke structuur geen *verbands*vorm in den zin van een veel-eenheid tusschen meer dan twee echtgenooten. Daaraan kan ook de menschelijke willekeur niets veranderen.

Waar polygamie heerscht, geraken de afzonderlijke gezinsverbanden, welke uit de afzonderlijke huwelijksgemeenschappen des mans ontstaan[1)], noodwendig vervlochten in het verband van een (in haar bestemmingsfunctie ongedifferentieerde)[2)] 'groot-familie' van sterk patriarchaal-agnatisch karakter, daar de kinderen der verschillende gezinnen elkander slechts van vaders zijde bestaan.[3)] Dit wil natuurlijk geenszins zeggen, dat de patriarchale groot-families slechts bij polygamie zouden voorkomen.

Wat bij de polygamie *simultaan* het geval is (nl. de gelijktijdige vorming van meerdere gezinnen uit meerdere huwelijken van één man), is bij de monogamie hoogstens *in successie* mogelijk, in gevan van hertrouwen van de(n) overblijvende(n) ouder na het overlijden van de(n) andere.

Intusschen is het reeds twijfelachtig, of het eerste gezinsverband nog in subjectieve identiteit blijft voortbestaan bij het wegvallen van één der ouders en a fortiori bij het hertrouwen van de(n) overblijvende.

1) In Afrika bewoont gewoonlijk elk van deze gezinnen een afzonderlijke hut en zijn ook de huishoudingen streng gescheiden. Zie R.H. LOWIE *Primitive Society* (1921) p. 41.
2) Over de verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie handelen wij hieronder nader.
3) Vergelijk hierbij wat W. KOPPERS *Ehe und Familie* (Handwörterbuch der Soziologie hrg. v. ALFRED VIERKANDT 1931) S. 117 ff. opmerkt over het optreden van polygamie in de patriarchale groot-families.

Ons positief burgerlijk recht erkent in zulke gevallen geen *ouderlijk* rechtsgezag meer over de kinderen uit het betrokken huwelijk, maar slechts een *voogdij* van den langstlevende, en bij tweede huwelijk van de moeder-voogdes een medevoogdij van haar nieuwen echtgenoot (art. 400 vlg. B.W.).

Huwelijks- en gezinsgemeenschap hebben individualiteits-structuren van hetzelfde radicaaltype.

Het komt mij inderdaad voor, dat de identiteit van het gezinsverband in stricten zin gebonden blijft aan de identiteit der huwelijksgemeenschap.

Want tusschen deze beide gemeenschappen bestaat een innige enkaptische vervlechting, waarin een *onomkeerbare fundeeringsverhouding* valt aan te wijzen.

Ook bij het onderzoek van de objectieve, normatief gequalificeerde dingstructuren ontmoetten wij zulke onomkeerbare fundeeringsverhoudingen.

Maar thans gaat het inderdaad om een fundeeringsverhouding van twee individualiteitsstructuren, welke *hetzelfde radicaal-type vertoonen* en waarbij de enkaptische vervlechting dus als zoodanig niet variabiliteitstypen der bedoelde gemeenschappen in 't leven roept.

Beide zijn typisch biotisch gefundeerd en als typische moreele liefdesgemeenschap gequalificeerd.

De huwelijksgemeenschap heeft als zoodanig haar typische fundeering in de sexueele verbinding van man en vrouw, welke ongetwijfeld is aangelegd op de voortplanting van het menschelijk geslacht.

Het is in de scheppingsorde zelve gegrond, dat het huwelijk normaliter tot *gezinsvorming* leidt, wijl reeds in de typische fundeeringsfunctie der echtgemeenschap de natuurlijke aanleg op de procreatio gegeven is.

In dien zin kan men inderdaad het huwelijk de ‘kiemcel’ noemen van het gezinsverband.

En beide gemeenschappen blijven gedurende haar actueel bestaan op de allerinnigste wijze structureel vervlochten.

De institutaire huwelijksband heeft van meetaf een intentioneele betrokkenheid op de gezinsvorming. En nochtans blijft het huwelijk als liefdesgemeenschap zijn eigen structuur behouden ook in zijn vervlechting met het gezin.

De opvatting van het huwelijk als rechtsinstituut tegen onze opvatting van het huwelijk als door den echtelijken liefdeband gequalificeerde gemeenschap?

Maar gaat onze opvatting, dat het huwelijk eerst als blijvende typische liefdesgemeenschap tusschen man en vrouw, schoon in institutaire betrokkenheid op het gezinsverband, is gequalificeerd, niet rechtdraads in tegen de traditioneele, ook in Christelijke kringen sterk verbreide, beschouwing van het huwelijk, welke aan de liefde in de echtgemeenschap slechts een ondergeschikte plaats toekende? En geeft zij niet op gevaarlijke wijze voet aan de moderne irrationalistische, reeds in FICHTE'S actualisme opduikende, opvatting, welke in wezen den huwelijksband afhankelijk maakt van het *actueel subjectief voortbestaan* van de liefde tusschen de echtgenooten als den eigenlijken *zin* van de huwelijksgemeenschap, met ter zijde stelling van de geheele institutaire *rechts*zijde van dezen band?

Wij hadden op deze vraag eigenlijk reeds bij het onderzoek naar het innerlijk structuurprincipe van het *gezinsverband* kunnen ingaan. Immers ook de gezinsgemeenschap hebben wij naar haar interne bestemming als een *typische liefdesgemeenschap* gequalificeerd. En ofschoon wij daarbij reeds scherp positie kozen tegen de vernaturaliseering van den normatieven zin der liefde, hebben wij eigenlijk toch nog niet stilgestaan bij de bezwaren, welke in de traditioneele beschouwing tegen ieder op den voorgrond stellen van den liefdeband als wezenlijken factor in de gemeenschap der echtgenooten zijn naar voren gebracht. Dat wij zulks meer bijzonder bij het onderzoek naar den samenhang tusschen de structuurprincipes van huwelijk en gezinsverband doen, vindt zijn grond hierin, dat de traditioneele bezwaren tegen het toekennen van het 'primaat' aan de liefde in deze gemeenschappen, gewoonlijk juist

in het verband van den samenhang tusschen beide ontwikkeld worden.

De traditioneele theorie zag het wezen van het huwelijk in zijn functie als *rechtsinstituut*, dat zijn wezensdoel in de *menschelijke voortplanting* vindt. Men scheen daarbij sterk te staan tegenover de theorie van het 'primatus amoris', omdat men in de *juridische ordening* een constant houvast meende te hebben, terwijl men de echtelijke liefde slechts als een subjectieve en variabele gevoelsaandrift beschouwde, waarop zich geen blijvende levensgemeenschap laat 'gronden'. Ook werd de echtelijke liefde wel gezien als een bloot 'middel' in dienst van het 'voortplantingsdoel' der echtverbinding.

Intusschen laat het interne structuurprincipe van een menschelijk samenlevingsverband of van een twee-eenheidsgemeenschap als het huwelijk zich nu eenmaal niet met een *juridisch functiebegrip* benaderen. Met name in de *burgerrechtelijke*, resp. canoniekrechtelijke huwelijksregeling kan zoo weinig de positieve uitdrukking van het constante innerlijk wezen van het huwelijksinstituut worden gezien, dat deze regeling veeleer tegenover het eigenlijk interne structuurprincipe van deze gemeenschap een bloot-*formeel* en *extern* karakter heeft.

En het *interne* huwelijksrecht moet, evenals het vroeger besproken *interne gezinsrecht*, zijn geheele qualificatie juist van de interne structuurwet *als geheel* ontvangen.

Dat nu in deze interne structuur de juridische functie als de 'leidende' of bestemmingsfunctie zou kunnen optreden, dat m.a.w. de interne huwelijksverhoudingen tenslotte door het *rechts*gezichtspunt zouden zijn gequalificeerd, is niet vol te houden, zonder in uitdrukkelijken strijd te komen met wat ons de Schrift als den zin dezer scheppingsordening heeft onthuld.[1)2)]

1) Vgl. slechts *Epheze* 5, waar duidelijk de *echtelijke liefdeband* als het qualificeerende in het '*tot één vleesch zijn*' is gevat en waar deze liefdeband in zijn religieuze vervulling gezien wordt in de liefde van Christus tot Zijn bruidsgemeente, welke laatste evenzeer in de bovenTijdelijke volheid *één lichaam met den Heiland is: ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ·*

2) Dat inderdaad slechts als *liefdes*gemeenschap het huwelijk een tijdelijke uitdrukking van Christus' verhouding tot Zijn gemeente kan zijn, is ook door THOMAS AQUINAS erkend. Vgl. 4 Sent. dist. 26q. 2, a. 1, ad 3.

Ongetwijfeld kan de juridische structuurzijde niet uit het huwelijksinstituut worden geëlimineerd, maar hetzelfde geldt voor al zijn andere structuurfuncties.

Is de continuiteit in den huwelijksband slechts door het burgerlijk rechtsinstituut des huwelijks gewaarborgd?

Maar, zoo zal men vragen, wanneer inderdaad de echtelijke liefde eerst de huwelijksgemeenschap qualificeert, hoe zou dan deze gemeenschap kunnen blijven voortbestaan, wanneer deze liefde subjectief komt te ontbreken? Blijkt niet juist hier, dat het huwelijk slechts als *rechtsinstituut* een continu bestaan heeft?

Wij kunnen hierop slechts het volgende antwoorden: Het instituut is als zoodanig niets dan de structuurwet der gemeenschap en wij weten nu genoegzaam, dat in deze structuurwet het rechtsinstituut niet op zich zelve kan staan.

Zij, die zich in een, evenmin bloot *extern burgerrechtelijk* te vatten, *wilsovereenstemming* tot het huwelijk verbinden, begeven zich in een gemeenschap, welker structuur op geenerlei wijze van hun subjectieve willekeur afhankelijk is, doch waaraan zij van meetaf als aan een institutaire wet *onderworpen zijn*. En het ligt in het normatieve karakter van het instituut besloten, dat de huwelijksband als zoodanig in zijn continue identiteit niet afhankelijk kan zijn van de willekeurige wijze, waarop de subjecten zich van oogenblik tot oogenblik binnen deze gemeenschapsstructuur gedragen.

Wil dit dus zeggen, dat in de twee-eenheidsgemeenschap van het huwelijk en in de eigenlijke samenlevingsverbanden, welker structuurprincipes immers *alle* zonder onderscheid van normatieve qualificatie bleken te zijn, de continue identiteit van het verband toch alleen aan de *wetszijde* zou zijn gelegen? In geenen deele! Wij hebben hiervoren immers te duidelijk uiteengezet, dat het struc-

tuurprincipe ook in zijn verbijzondering tot elementair stamtype nimmer op zich zelve genomen rekenschap kan geven van de continue identiteit van een individueele gemeenschap of een individueel samenlevingsverband.

Ook aan de individueele subjectszijde moet de identiteit gehandhaafd blijven, zal inderdaad deze individueele huwelijksgemeenschap en dit individueele samenlevingsverband in stand blijven. En deze subjectieve identiteit is niet individualistisch te verstaan als de identiteit van de echtgenooten *ieder afzonderlijk beschouwd*.

De *eenheid in de tweeheid tusschen de echtgenooten moet op* een zekere, zij 't al gebrekkige, wijze ook subjectief verwerkelijkt zijn in een constante subjectieve levensgemeenschap van de bedoelde structuur, ook al beantwoorden de gedragingen der echtgenooten tegenover elkander in de zondige wereld volstrekt niet *van oogenblik tot oogenblik* aan de structuurwet en al kunnen ook de geloovigen in zich zelve op geenerlei wijze den vollen religieuzen zin van deze wet volbrengen.

Wanneer echter zij, die in het huwelijk verbonden zijn, zich in een *constante* anti-normatieve houding tegen het innerlijke structuurprincipe dezer gemeenschap stellen en in vijandschap of wellicht als vreemden naast elkander leven, dan wordt onweersprekelijk de interne huwelijksband op geenerlei wijze, zelfs niet in gebrekkigen zin, subjectief verwerkelijkt. En dit is helaas de toestand, welke in menig onberaden of uit utilaristische motieven gesloten huwelijk heerscht, waarin de zonde de innigste tijdelijke gemeenschap, welke God in Zijn scheppingsplan aan den mensch tot taak heeft gesteld, meedoogenloos te schande maakt!

De ware zin van het burgerlijk (resp. volksch, resp. canonieke) rechtsinstituut en de verhouding van dit laatste tot het intern structuurprincipe van de huwelijksgemeenschap.

Intusschen, ook al is het huwelijk als interne levensgemeenschap subjectief niet verwerkelijkt, of hopeloos verwoest, naar zijn ex-

terne betrekkingen in de menschelijke samenleving wordt het daardoor nog niet ontbonden.

De huwelijksgemeenschap fungeert in tallooze enkaptische vervlechtingen en als zoodanig is zij nimmer een zaak, welke alleen de echtgenooten in hun verhouding tot elkander en tot God raakt, maar is zij veeleer een grondpeiler der menschelijke samenleving.

Reeds om dezen reden kan - met name in tijden, waarin de macht der publieke opinie zich niet meer beschermend voor het huwelijk plaatst - de formeele verbreking van den huwelijksband, *die naar de scheppingsordening voor den duur van het leven is*, niet aan de zondige willekeur der echtgenooten worden overgelaten, zonder dat de menschelijke samenleving als geheel met ontbinding bedreigd wordt.

En het is juist in deze externe, enkaptische vervlechtingen, dat het huwelijk in zijn uitwendige functie als burgerlijk of volksch *recht*sinstituut op den voorgrond treedt, waardoor mede aan de menschelijke ongebondenheid op dit terrein een uitwendige rem wordt aangelegd.

Wanneer de interne huwelijksgemeenschap verstoord is, kan tenslotte alleen de burgerlijke of volksrechtelijke *recht*sorde met overheidsdwang dat *uitwendig raam* der gemeenschap handhaven, dat voor de externe betrekkingen van beteekenis blijft.

Het canonieke recht heeft op dit punt primair geen andere functie, inzooverre het een authentieke uitlegging van het zgn. natuurrecht bedoelt te geven. Eerst onder het Roomsche sacramentsgezichtspunt komen de enkaptische vervlechtingen van het huwelijk met de *interne* kerkelijke structuur in aanmerking.

Zoo reguleert de burgerlijke rechtsorde ook de algemeene voorwaarden voor het aangaan en ontbinden van het huwelijk alsmede alle andere punten, die op de basis van de bepaalde historische toestanden bij een volk van algemeen burgerrechtelijk of volksrechtelijk belang zijn.

Hieraan hangt de ‘wettigheid’ van het huwelijk. M.a.w. in de reguleering dezer externe enkaptische vervlechtingen van de huwelijksgemeenschap met andere samenlevingsverhoudingen verkrijgt

inderdaad de burgerlijke rechtsfunctie van het huwelijk als burgerrechtelijk instituut de *leiding*, onder welke leiding wel degelijk ook in de andere externe modale functies der gemeenschap het uitwendig raam gehandhaafd blijft. (Men denke slechts aan de uitwendige omgangsverhoudingen, waarin onder den drang der publieke opinie vaak de schijn van het huwelijk wordt geëerbiedigd, ook daar waar de wezenlijke innerlijke twee-eenheidsgemeenschap verbroken is). Nimmer mag intusschen op Christelijk standpunt het burgerlijk (resp. kerkelijk) rechtsinstituut als zoodanig worden verward met het interne structuurprincipe dezer twee-eenheidsgemeenschap, en dus de eigenlijke interne continue eenheid van het huwelijk in zijn vermeend wezen als burgerlijk, resp. kerkelijk rechtsinstituut worden gegrond.

Deze interne eenheid kan door de burgerlijke rechtsorde volstrekt niet worden gehandhaafd, daar zij zich slechts onder leiding van de echtelijke liefdetrouw laat verwerkelijken.

Juist tegen de verwarring van het huwelijk naar zijn innerlijke structuur en zijn uitwendige burgerrechtelijke instituutszijde richtte Christus zijn uitspraak in het echtscheidingsvraagstuk[1)], dat door het Farizeeuwsche juridisch formalisme vertroebeld was.

En het moet inderdaad als een afval van de Christelijke huwelijksbeschouwing worden gebrandmerkt, dat men ook van Christelijke zijde het wezen van den huwelijksband in het rechtsinstituut is gaan zoeken.

De Thomistische opvatting i.z. het natuurlijk wezenskarakter des huwelijks in verband met de leer der bona matrimonii. Het huwelijk als natuurrechtelijk instituut.

De met name door THOMAS VAN AQUINO in zijn lateren tijd systematisch uitgewerkte leer van de *bona matrimonii*, welke het huwelijksinstituut *primair* op het kosmisch doel van de voortplanting van het menschengeslacht betrok, en in dit kosmisch doel, *niet* in de *interne structuur*, het *eigenlijk natuurlijk wezen* der huwelijksgemeenschap vond, moest uiteraard sterk een universalistische beschouwing van het instituut bevorderen, welke het wezen van het

1) Matth. V:32 en XIX:9.

huwelijk uit zijn enkaptische vervlechtingen in familie, staat en kerk zocht te verstaan.[1)]

Daar nu juist het burgerlijk, resp. canonieke rechtsinstituut van het huwelijk in deze enkaptische vervlechtingen een centrale, *leidende* rol speelt, moest deze traditioneele leer der bona matrimonii sterk de opvatting van het *primaat van het rechtsinstituut* in de huwelijksgemeenschap begunstigen.

Voor de canonisten zoowel als voor de Roomsche moraal-philosophen bleef het huwelijk een *goddelijk*- en *natuurrechtelijk instituut*, dat door Christus tot 'sacrament' zou zijn verheven.

Deze natuurrechtelijk-institutaire opvatting vindt men in den modernen tijd bv. in zuiver Thomistisch-Aristotelische lijn uitgewerkt in CATHREIN's *Moralphilosophie*.[2)]

Typeerend voor de universalistische instelling dezer opvatting is CATHREIN's uitspraak: 'Die Ehe ist also ihrer Natur nach eine Institution, deren Hauptzweck nicht das p e r s ö n l i c h e Wohl der Ehegatten, sondern das Wohl der menschlichen Art (Gattung), die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts ist.'[3)]

Hoezeer onder de moderne Roomsche kerkrechtleeraars de opvatting van het huwelijk als een primair burgerlijk resp. kerkelijk rechtsinstituut op den grondslag van het natuurrecht is doorgedrongen, moge blijken uit de uitspraak van een der meest leidende figuren onder hen, R. VON SCHERER: 'Der Entschlusz, eine Ehe einzugehen, ist eminent juris privati, Inhalt und Bestand der Ehe aber wurzelt, ganz abgesehen vom Glauben, Befinden und Wollen der Contrahenten, im öffentlichen Recht der Rechtsgemeinschaft, sei es der Kirche, sei es des Staates.'[4)]

1) In het metaphysisch-teleologisch wereldbeeld van den Aquinaat is uiteraard het *wezen* van het huwelijk bepaald door het kosmisch doel, waaraan het is toegeordend. In het hieronder aangehaalde, zeer verdienstelijk proefschrift van HOEGEN blz. 52 is de stelling: 'Het doel bepaalt het wezen van het huwelijk' dan ook goed Thomistisch.
2) *Moralphil*. II (6e Aufl. 1924) § 3 *Die Ehe als naturrechtliche Institution*.
3) a.w. S. 412.
4) R. VON SCHERER *Handbuch des Kirchenrechts* Bnd. II § 108, aangeh. bij A.W. HOEGEN *Over den zin van het huwelijk* (Nijmegen, 1935), blz. 84.

Agapè, eros en erfzonde bij Luther. De doorwerking der Thomistische natuurrechtelijke opvatting in de scholastische protestantsche ethiek.

In de Reformatie kwam het, ondanks den belangrijken aanloop bij LUTHER tot een betere opvatting, voorshands niet tot een blijvende principieele breuk met de traditioneele conceptie van het wezen des huwelijks als een natuurrechtelijk instituut.

> LUTHER, de groote bestrijder van priestercoelibaat en kuischheidsgelofte, heeft het bedenkelijke in deze vooral door de canonisten verbreide huwelijksbeschouwing ter dege ingezien. Reeds de door hem gegeven definitie van de echtgemeenschap als 'conjunctio unius maris et unius feminae inseparabilis, non tantum juris naturae, sed etiam voluntatis et voluptatis, ut ita dicam, divinae'[1], toont duidelijk het streven, tegenover de eenzijdig natuurrechtelijke opvatting, met de interne structuur dezer gemeenschap rekening te houden. En LUTHER heeft inderdaad gezien, dat in deze structuur de *echtelijke liefdesgemeenschap* de leidende rol vervult.[2] Maar dan blijkt weer tevens, hoezeer het dualistisch schema van natuur en genade, belast met de sinds de kerkvaders traditioneel geworden *opvatting van het sexueel genot qua talis als uiting van de erfzonde*, tenslotte aan een zuiver inzicht in de interne huwelijksstructuur in den weg bleef staan. De sexueele fundeering der echtelijke liefde wordt *als zoodanig* op de *zondige 'natuur'* betrokken, waardoor de interne eenheid van sexueele- en liefdesgemeenschap veeleer in onverzoenlijk dualisme tusschen beide uiteenvalt.
> De Roomsche opvatting van het huwelijk als 'sacrament', welke juist bedoelde de vermeend zondige sexueele basis der echtgemeenschap door de 'genademiddelen der kerk' te heiligen, werd wel is waar principieel afgewezen; maar het valsche dualisme van natuur en genade en de daarmede verband houdende valsche betrekking van het sexueel genot qua talis op de *erfzonde* bleef in de Lutheraansche huwelijksbeschouwing doorwerken.[3] En waar juist de Thomistische

1) Vgl. J. KÖSTLIN *Luthers Theologie* (2e Aufl. 1883) S. 482.
2) Vgl. zijn grooten catechismus bij de uitlegging van het 'zesde gebod: 'Ubi enim volumus conjugali castitati locum esse, ibi necesse est ante omnia, ut vir et mulier in amore concordes conversentur, ut alter alterum ex animo mutua quadam benevolentia et fide complectatur. Quod si praesto fuerit, ipsa quoque castitas sua sponte sine mandato consequetur'.
   Vgl. voorts WALD. KAWERAU *Die Reformation und die Ehe* (in Schriften des Vereins f. Reformationsgesch. IX, 1892) en MARIANNE WEBER *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (1907) S. 282-285.
3) Ondanks zijn principieele verwerping van priester-coelibaat en kuischheidsgelofte der kloosterlingen, blijft LUTHER, in tegenstelling tot CALVIJN hierdoor nog sterk in de Roomsche beschouwing van het huwelijk, als 'minder volkomen toestand' bevangen. Vgl. MARIANNE WEBER a.w. S. 284.

leer van de kosmische doeleinden van het huwelijksinstituut zich goed scheen te leenen tot een compromis tusschen 'zondige natuur' en scheppingsordening, doordat hier het sexueel genot een zekere *natuurlijke* rechtvaardiging verwierf door zijn betrekking op het voortplantingsdoel, valt het te verstaan, dat in de latere Lutheraansche huwelijksethiek weder alle nadruk werd gelegd op het *goddelijk*- en *relatief-natuurrechtelijk instituut* als juridische ordening van het sexueel verkeer met de positieve verplichting tot de procreatio, ofschoon men den, naar de gemeenschap tusschen Christus en Zijn bruidsgemeente heenwijzenden zin des huwelijks niet wilde prijsgeven.[1)] Daarbij werd de eigenlijke problematiek van het huwelijk bijna geheel naar het burgerrechtelijk, resp. consistoriaal-rechtelijk terrein verschoven en dus op bedenkelijke wijze *veruitwendigd*.

Ook de gereformeerde ethiek wist, voorzoover zij onder den invloed der scholastiek kwam, zich aan den invloed dezer beschouwing niet te ontworstelen.[2)]

Verstorend werkte in lateren tijd met name, de onder den ratio-

1) Vgl. TROELTSCH *Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen* (1919) S. 558.

2) G. VOETIUS, die in zijn *Politica Ecclesiastica* I, III tract. I een zeer uitvoerige beschouwing aan het huwelijk wijdt, verwijst voor de opvatting van de 'essentia' en de eigenschappen des huwelijks eenvoudig naar hetgeen daarover door de philosophen is geschreven (Tract. I cap. I § 1 in den aanvang). Zijn eigen tractaat is geheel van natuurrechtelijk en kerkrechtelijk, resp. ook burgerrechtelijk karakter.
CORNELIS VAN VELZEN definieert in zijn *Institutiones theologiae practicae*, pars II (Groningen, 1748) sect. II lib. I cap. XLVI (p. 654) het huwelijk als '*maris et feminae unius voluntariam et indissolubilem conjunctionem, procreationis, castitatis et mutui auxilii gratia institutam*.'
En dan vervolgt hij uitdrukkelijk: 'Est haec *conjunctio* juris quadruplicis; *Divini* nempe vel revelati, cum a Deo sit instituta; *Naturalis* ob animorum et corporum unionem in ea; *Gentium*, quia requirit *consensum* maris et feminae; atque *Civilis* per formam et solennitates, quibus consummatur.' En dan wordt uitdrukkelijk gezegd, dat de wezensnatuur van het huwelijk nader uit zijn *doel* wordt verstaan en dat dit doel in de voortplanting van het menschelijk geslacht is te zoeken: 'Conjugii *Finem*, ex quo illius natura pressius intelligitur, dicimus esse *procreationem* sobolis, adeoque propagationem *generis* humani, quae ex maris et feminae coitu oritur'.
Dit wordt het *hoofddoel* genoemd, waaraan de 'wederzijdsche hulp en bijstand' en het 'remedium concupiscentiae' als minder essentieele doeleinden *ondergeschikt* worden gemaakt!

nalistischen invloed der ‘Aufklärung’ zoo sterk doordrongen opvatting, als zou de echtelijke liefde in wezen een ‘blinde hartstocht’ zijn.

Wanneer in de ‘protestantsche’ ethiek dit individualistisch rationalisme doordringt, is uiteraard iedere mogelijkheid voor een wezenlijk Christelijk begrip der echtelijke liefde als innigste moreele twee-eenheid afgesneden.

De door P. KLUCKHOHN[1)] vermelde uitspraak van den methodist WHITEFIELD (1714-1770), die er zich op beroemde, dat bij zijn huwelijksaanzoek geen liefde zijnerzijds had meegesproken: ‘God zij geloofd, wanneer ik mijn eigen hart eenigszins ken, zoo ben ik vrij van die dwaze hartstocht, welke de wereld liefde noemt,’ is inderdaad symptomatisch voor het binnendringen van den rationalistischen-utilaristischen geest van den Verlichtingstijd onder het mom van een puriteinsche vroomheid![2)]

De zakenrechtelijke opvatting der huwelijksverhouding in het canonieke recht en het humanistisch natuurrecht.

In het individualistisch humanistisch natuurrecht werd onder het gezichtspunt van het civielrechtelijk maatschapscontract de uitwendig juridische band tusschen de echtgenooten verabsoluteerd en veelszins gedenatureerd tot een zakenrechtelijk-contractueele verhouding[3)], ofschoon men op het voetspoor van het Romeinsche recht erkende, dat het huwelijk een blijvende levensgemeenschap medebrengt.

1) *Die Auffassung der Liebe in der Literatur der 18. Jahrh. und in der deutschen Romantik* (Halle, 1922) S. 12.
2) In het *puritanisme* werkte ongetwijfeld aanvankelijk de traditioneele opvatting door van het zondig karakter der geslachtsliefde *als zoodanig*. Intusschen wijst MARIANNE WEBER (a.w. S. 289) er terecht op, dat het puritanisme geenszins bij een utilaristische opvatting is blijven staan, maar dat juist in deze kringen zich de Schriftuurlijke opvatting van het innerlijk karakter des huwelijks als liefdesgemeenschap krachtig baan brak.
3) Vgl. bv. HUGO DE GROOT *Inl. H. Rechtsgel.* I, 5 § 1; HEINECCIUS *El. jur. civ. tit. Inst. de Nuptiis* § 146; GRONOVIUS *ad Grotium* de Jure Belli ac Pacis II, 5, 8.

Het aanknoopingspunt voor zulk een zakenrechtelijk contractueele opvatting was overigens in het canonieke recht gegeven. Want hier werd de huwelijksovereenkomst, als het 'matrimonium in fieri' (niet in *esse*), als bron van een zakelijk recht der echtgenooten op elkanders lichaam geconstrueerd en de wederkeerige traditio en aanvaarding van dit recht betrokken op het doel der voortplanting als 'causa',[1)]

Zoo leerde de Spaansche canonist THOMAS SANCHEZ uitdrukkelijk, dat het *wezen*, de *essentie* des huwelijks is gelegen in de 'traditio corporum', waardoor ieder der echtgenooten den *eigendom* van het lichaam des anderen verkrijgt.[2)]

Ook KANT, bij wien toch het onder het primaat van het wetenschapsideaal ontwikkeld humanistisch *natuurrecht* omslaat in een *rederecht* ('Vernunftrecht'), waarin aan het persoonlijkheidsideaal de voorrang is toegekend, heeft zich aan deze zakenrechtelijke opvatting der huwelijksverhouding niet weten te ontworstelen. Ja hij maakt haar zelfs los van het voortplantingsdoel en betrekt haar uitsluitend op het *subjectief genot*. Zoo kwam hij tot zijn crue begripsomschrijving der echtgemeenschap als 'die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften'.[3)]

Reactie in het Duitsche idealisme na Kant ten gunste van de opvatting van het huwelijk als liefdesgemeenschap tusschen de echtgenooten. Het romantisch ideaal der 'vrije liefde' contra het institutair karakter van het huwelijk.

Eerst in het Duitsche idealisme na KANT begint men onder de

1) Can. 1081 § 2: 'Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus aptos ad prolis generationem'.
Can. 1111: 'Utrique coniugi ab ipso matrimonii initio aequum ius et officium est quod attinet ad actus proprios coniugalis vitae.'
2) SANCHEZ *Disp. de sancto matrimonii sacramento libri decem* (Venet. 1612) l. 5 disp. 10 nr 2: 'Matrimonium enim *essentialiter* consistit in mutua corporum traditione, qua uterque constituitur dominus alterius corporis, ad quod dominium intrinsece consequitur ius et potestas utendi illo corpore'.
3) *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* § 24.

absolute suprematie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal het immoreele van deze opvatting in te zien. En nu komt ook aanstonds, tegenover de vroegere eenzijdig-juridische beschouwing, de *liefdeverhouding* tusschen de echtgenooten als het wezenlijke in den huwelijksband naar voren.

Intusschen dreigden anderzijds van deze beklemtoning der liefde de grootste gevaren voor de erkenning van het institutair karakter des huwelijks, zoodra men in irrationalistisch-dialectischen trant deze 'liefde' ging vatten als een vrij, aan geen wet gebonden, subjectief zinnelijk-geestelijk gevoel.

Met name in de Romantiek leidde deze opvatting tot een verheerlijking van het ideaal eener zich vrij uitlevende liefde met een uitgesproken oppositie tegen het innerlijk structuurprincipe der echtgemeenschap, tegen het huwelijk als *instituut*.

Het was de sterk aestheticistisch getinte, 'geniale moraal' der Romantici, gelijk wij ze reeds in Boek I Dl. II leerden kennen[1)], die ook in haar ten deele gerechtvaardigd protest tegen de traditioneele burgerlijke huwelijksopvatting, haar irrationalistisch karakter niet verloochende.

In FRIEDRICH SCHLEGEL's beruchten roman 'Lucinde' (1799) vond dit romantisch ideaal der vrije liefde, die zich in een geniale harmonie van sexueele zinnelijkheid en geestelijke overgave zou moeten uitleven, wel zijn meest bedenkelijke literaire uitwerking.

Maar ook de in wezen volstrekt niet romantische FICHTE kwam in zijn actualistische opvatting van de echtelijke liefde tot een huwelijksbeschouwing, die met het institutaire karakter der twee-eenheidsgemeenschap niet te rijmen viel. Op echt functionalistische wijze meende hij uit het bloote begrip der liefde het geheele wezen van het huwelijk te kunnen afleiden: 'Ergibt sich das Weib aus Liebe einem Manne, so entsteht dadurch moralisch notwendig eine Ehe.... Im bloszen Begriff der Liebe ist der der Ehe, in der soeben angegeben Bedeutung enthalten.'[2)]

Hier is niet slechts de geheele *burgerrechtelijke*, maar in wezen

1) Zie boek I blz. 432.
2) W.W. IV, 330.

ook de *interne rechtszijde* der huwelijksgmeenschap genegeerd.

HEGEL heeft in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* getracht dit bezwaar te ondervangen door het wezenskarakter van het huwelijk in een *rechtelijk-zedelijke* liefde te zoeken, 'wodurch das Vergängliche, Launenhafte und blosz subjektive', dat aan de liefde als 'Empfindung' eigen is, voor een ideeële gebondenheid zou plaats maken.[1)]

Hoezeer echter aan HEGEL de verdienste toekomt, althans de normatieve gebondenheid der echtelijke liefde zoowel tegenover de in de rationalistische-humanistische beschouwing overwegende naturalistisch-psychologische opvatting ervan, als tegen het romantisch ideaal der vrije liefde weder in het licht te hebben gesteld, ook hij heeft het interne structuurprincipe der huwelijksgemeenschap geenszins gevat. Zijn beschouwing van deze gemeenschap blijft een dialectisch-functionalistische, welke het bovenmodaal, in den plastischen horizon onzer ervaring gegrond karakter der structuurwet miskent.

De jongste reactie in Roomsch-Katholieken kring ten gunste van de erkenning van het 'primaat der liefde'. De 'nieuwe richting' en de encycliek 'Casti connubii' (1930).

Intusschen is het in hooge mate belangwekkend op te merken, hoe ook in Roomsch-Katholieken kring een reactie tegen de vroegere, overwegend natuurrechtelijk-institutaire, resp. zakenrechtelijk-contractueele opvatting van het huwelijk zich heeft baangebroken, welke, uitgaande van het primaat der liefde in deze gemeenschap, tegelijk scherp positie kiest tegen de misduiding der ware echtelijke liefde tot een vluchtige zinnelijk-erotische neiging.

> Deze 'nieuwe richting', welke wel haar meest talentvollen vertegenwoordiger in DIETRICH VON HILDEBRAND heeft gevonden[2)], is ook daarom zoo belangrijk, wijl zij, dwars tegen de oudere universalistische stroomingen in, uit het wezen des huwelijks als constante liefdesgemeenschap tusschen man en vrouw weder het *volstrekt eigen* innerlijk karakter dezer gemeenschap op den voorgrond heeft gesteld.

1) W.W. VIII (Berlin 1833), 116, 223.
2) Vgl. over deze richting A.W. HOEGEN *Over den zin van het huwelijk* (diss. Nijmegen 1935) blz. 209-218.

v. HILDEBRAND schrijft in zijn in 1929 verschenen boekje *Die Ehe* zelfs letterlijk het volgende: 'Die Liebe ist der p r i m ä r e S c h ö p f u n g s s i n n der Ehe, wie die Entstehung neuer Menschen ihr primärer Schöpfungszwe c k . Ihre Funktion für die menschliche Gesellschaft, gar nicht zu reden von ihrer Bedeutung für der Staat, sind demgegenüber ganz untergeordnet. Dies wird uns insbesondere deutlich werden, wenn wir uns die Eigenart der ehelichen Liebe ins Bewusztsein rufen -'[1)]
Nu wil ik hiermede volstrekt niet zeggen, dat v. HILDEBRAND's opvatting i.z. het wezen der echtelijke liefde als 'Ich-Du-Gemeinschaft', welke reeds als zoodanig in waarde verre zou uitreiken boven een bloote 'Wir-Gemeinschaft' als staat en natie, zich vrij heeft gehouden van den invloed der moderne irrationalistische en phaenomenologische stroomingen in de immanentiephilosophie.
Integendeel, tegen menig wezenlijk onderdeel van zijn beschouwingen moet van radicaal-Christelijk standpunt ernstig bezwaar worden gemaakt.

aant. Zoo is - om slechts enkele punten te noemen - de hypostaseering van het mannelijk en vrouwelijk principe in de schepping tot een metaphysisch wezensverschil en in verband daarmede het losmaken van de innerlijke zin-structuur der tijdelijke echtelijke liefde van haar biotische fundeering in het organisch sexe-verschil, ongetwijfeld van speculatief-metaphysisch karakter. En deze speculatie wordt voor ons uiteraard niet meer acceptabel door de typisch-Roomsche concentreering van het metaphysisch-vrouwelijk principe in de maagd Maria.[2)]
Zoo is HILDEBRAND's geheele opvatting, dat de persoonlijkheden zelve door den huwelijksband vervlochten zijn in een actueele 'Ich-Du-Gemeinschaft' in wezen afhankelijk gebleven van het moderne irrationalistisch actualisme.
Zoo is de formeele onderscheiding van *zin* en *doel* des huwelijks van phaenomenologischen huize en op ons standpunt niet meer te aanvaarden. Gelijk wij de Thomistische teleologisch-metaphysische axiologie moesten afwijzen, zoo evenzeer de moderne irrationalistisch-romaniseerende ombuiging daarvan door v. HILDEBRAND in diens stelling: 'Eine Gemeinschaft steht um so höher, je grösszer das Gut ist, das ihren Sinnbereich bildet oder was damit eng zusammenhängt, je tiefer die Stelle in der Person ist, an der der Einheitspunkt liegt, je grösszer und wesenhafter die Rolle ist, die die Liebe in ihr spielt und endlich je unmittelbarer das einigende Prinzip mit unserer übernatürlichen Bestimmung zu tun hat.'[3)]
Maar ondanks al deze inwerkingen van de moderne irrationalistische phaenomenologische wijsbegeerte, en daargelaten HILDEBRAND's

1) D.v. HILDEBRAND *Die Ehe* (München, 1929) S. 7.
2) a.w. S. 11 ff.
3) a.w. S. 42.

specifiek Roomsche onderscheiding tusschen het huwelijk als 'natuurlijke gemeenschap' en als 'genade-sacrament', mag dankbaar worden geconstateerd, dat op menig ander punt bij dezen schrijver de wezenlijk Schriftuurlijk-Christelijke opvatting van het huwelijk als typische en onvergelijkelijke institutaire liefdesgemeenschap tusschen man en vrouw, als uitdrukking van de eeuwige liefde van Christus tot Zijn bruidsgemeente, tegen de traditioneel-scholastische theorie in, is doorgebroken. Daardoor is hij ook in staat scherp stelling te kiezen tegen de subjectivistisch-romantische opvatting van de huwelijksliefde met haar revolutionaire consequenties.

Zoo wordt door v. HILDEBRAND op uitstekende wijze de nadruk gelegd op den steeds door de traditioneele, formeel-juridische leer uit het oog verloren stand van zaken, dat juist de *tendenz tot onontbindbaarheid voor het leven* in den zin des huwelijks als innigste liefdesgemeenschap zelve is gegeven.[1] En hij heeft ook scherp gezien, dat het '*instituut*' als zoodanig *wetskarakter* blijft behouden.

Want inderdaad, de wezenlijke echtelijke liefde postuleert een *levens*gemeenschap, waarin de tijdelijke existenties der echtgenooten zich tot de allerinnigste tijdelijke eenheid vervlechten, en die zonder huwelijks*trouw* niet bestaanbaar is. Deze liefde appelleert noodwendig - krachtens de goddelijke wereldorde - op een interne rechtsregeling, doch deze laatste staat positief onder *haar* leiding, en niet omgekeerd. Waar deze liefde ontbreekt, ontbreekt inderdaad de innerlijke huwelijksgemeenschap zelve. Zij is zoo weinig een blinde gevoelsneiging, dat zij in de Schrift uitdrukkelijk als *normatief gebod* aan de echtgenooten is gesteld.[2] Dit werd trouwens ook door de oudere richting onder de R.K. moraalphilosophen niet ontkend.[3] Doch onder invloed van de Aristotelische psychologie werd hier de liefde *psychologisch* toch primair gevat als een uit zinnelijke kennis ontspringend affect van welgevallen van het zinnelijk begeervermogen aan het daaraan beantwoordend goed, terwijl men de zgn, geestelijke (aan normen onderworpen) liefde slechts liet ontspringen uit de inwerking van de rede *(voûç)* op het begeervermogen in de zgn. geestelijke kennis.[4] Daar-

1) t.a.p. S. 36: 'Welche Oberflächlichkeit, nicht zu verstehen, dasz die Tendenz auf Unauflöslichkeit aus dem Sinn der Ehe als engster Liebesgemeinschaft von selbst hervorgeht, sondern sie aus Nützlichkeitsgründen ableiten zu wollen.'
2) Vgl. Ephese 5:25-33.
3) Vgl. CATHREIN *Moralphilosophie* II (6e Aufl. 1924) S. 428.
4) Vgl. THOMAS VAN AQUINO *Summa Theologiae* I, 2 ae, q. 26-28. *In den ruimsten zin* definieert THOMAS (q. 26, art. 1) de liefde als: 'aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum*'. Onder deze definitie wordt uitdrukkelijk zelfs de natuurlijke (Aristotelisch gevatte) 'appetitus' van een zwaar voorwerp 'ad locum medium' als '*amor naturalis*' begrepen!

> mede was de modale souvereiniteit in eigen kring der liefde als grondzin der moraal uiteraard miskend en werd de liefde tot een algemeen begrip genivelleerd, dat zoowel de zinnelijke geslachtsdrift van het dier als de eigenlijke normatieve liefde zou omvatten.
> Hiertegenover heeft de moderne richting met kracht den eigen zin der liefde tegenover de zinnelijke hartstocht gehandhaafd.

Merkwaardigerwijze heeft deze nieuwere richting in Roomschen kring in korten tijd zoodanig veldgewonnen' dat zij in de bekende encycliek *Casti connubii*, welke paus PIUS XI op 31 Dec. 1930 de wereld inzond, een althans betrekkelijke officieele erkenning heeft gevonden. In deze encycliek toch werd het eereprimaat (principatus nobilitatis) van de echtelijke liefde in het Christelijk huwelijk onomwonden erkend! En dat terwijl een protestantsch moraaltheoloog uit de sterk irrationalistisch geïnfecteerde dialectische theologie, EMIL BRUNNER, in een twee jaren later verschenen boek de liefde als grondslag van het huwelijk een 'zandgrond' noemde en op de oude wijze de echtelijke liefde met de erotische neiging vereenzelvigde!

De innerlijke verdieping der huwelijksgemeenschap door de gezinsvorming.

Eerst nu wij de bezwaren tegen de opvatting van het huwelijk als een door den typischen liefdeband tusschen de echtgenooten gequalificeerde twee-eenheidsgemeenschap van alle zijden onder oogen hebben gezien en de daarin tot uiting komende verwarring tusschen de burgerrechtelijke, resp. kerkrechtelijke instituutszijde met de interne structuur van het huwelijk als een in hooge mate gevaarlijke hebben onderkend, maar tegelijk onze opvatting tegenover de romantische en idealistische misvattingen hebben afgegrensd, kunnen wij ook een beter inzicht verkrijgen in den innerlijken samenhang der huwelijksgemeenschap met het gezinsverband.

Wij zagen reeds, hoe beide hetzelfde radicaaltype vertoonen en hoe het huwelijk naar de scheppingsordinantie intentioneel op het gezinsverband is aangelegd.

Wij kunnen hieraan thans toevoegen, dat in zijn natuurlijke vervlechting in het gezinsverband het huwelijk een verrijking en

verdieping ondergaat, gelijk de echtelijke liefde zich verdiept en verrijkt in de ouderliefde.

Het is weder niet zoo, gelijk het universalistisch idealisme van humanistisch stempel leerde, dat de *menschelijke persoonlijkheid als zoodanig* zich in huwelijks- en gezinsgemeenschap met die der andere leden vervlecht en zich daarin eerst vormt en verdiept. Want de boventijdelijke, religieuze wortelvervlechting tusschen de menschelijke personen is onafhankelijk van de tijdelijke gemeenschapsbanden, al is het omgekeerde geenszins het geval.

Ongetwijfeld is de religieuze volheid van den zin des huwelijks deze, dat de zelfheden, de persoonlijkheden der echtgenooten *voor de eeuwigheid worden vervlochten in den nieuwen levenswortel, in Christus Jezus*.

Maar in deze religieuze vervlechting beseffen de Christelijke echtgenooten eerst recht, dat zij niet *als man* en *vrouw* in den tijdelijken huwelijksband[1)], maar als kinderen van één Vader in Christus Jezus, voor eeuwig bij elkander behooren, dat zij elkander hier op aarde slechts mogen bezitten 'als niet-bezittende'[2)]. Want de tijdelijke banden - ook de innigste in dit leven - zijn vergankelijk; de onzienlijke gemeenschap in Christus daarentegen is eeuwig.

Maar in de tijdelijke existenties der echtgenooten, waarin de persoonlijkheid haar typisch-kosmische *uitdrukking* vindt, brengt de uitgroei van de huwelijksgemeenschap tot gezinsverband een individueele verrijking, doordat de twee-eenheid zich verdiept tot een veel-eenheid, welke uit de eerste is voortgekomen. De uitdrukking der persoonlijkheid in de eene tijdelijke existentie *bouwt zich uit, completeert en verrijkt zich* in de uitdrukking der persoonlijkheid in de andere; de vrouw wordt inderdaad eerst ten volle 'vrouw' in de huwelijksgemeenschap met den man en omgekeerd. En de uitdrukking der persoonlijkheid in de twee-eenheidsgemeenschap krijgt een wijder en dieper perspectief in de veel-eenheidsgemeenschap van het gezin.

En toch mag men niet in den traditioneel-universalistischen trant

1) Zie Matth. 22:30; Markus 12:25.
2) 1 Cor. 7:29-31.

beproeven, de innerlijke structuur der huwelijksgemeenschap uit het 'kosmisch voortplantingsdoel' te construeeren, en de grenzen tusschen deze gemeenschap en het gezinsverband te nivelleeren.[1] Zulk een poging moet zich uiteraard beperken tot de constructie van het algemeene *huwelijksinstituut* uit dit voortplantingsdoel, want men kan natuurlijk niet loochenen, dat individueele huwelijken, die kinderloos blijven, nochtans volkomen het karakter van huwelijksgemeenschap behouden.

Waar echter structuurwet en subjectieve gemeenschap, gelijk wij nu genoegzaam weten, nimmer van elkander zijn te scheiden, komt men op deze wijze tot zeer gekunstelde constructies, die aan een innerlijke tegenstrijdigheid lijden.

Men denke slechs aan de uiteenzettingen van THOMAS VAN AQUINO over de verhouding tusschen de individueele huwelijksdaad en het 'objectieve voortplantingsdoel'.

Zoodra men met THOMAS toegeeft, dat ook het sexueele verkeer in een onvruchtbaar huwelijk, resp. uit andere motieven dan de voortplanting van het menschelijk geslacht, zedelijk geoorloofd is, komt men niet meer uit met een vastkoppeling van het huwelijksinstituut aan het gezinsverband[2], doch dringt zich de eigen innerlijke structuur der huwelijksgemeenschap met kracht aan ons op. Niet een 'redelijk-metaphysisch voortplantingsdoel', kan op zich zelve de geslachtelijke huwelijksdaad zedelijk rechtvaardigen, doch slechts de in Christus geheiligde echtelijke liefde. *Zij* en niet een utilaristisch denken is de ware regulatrice en opvoedster van het sexueele huwelijksleven, in matigheid en kuischheid.

Het huwelijk blijft naar de scheppingsorde slechts de eenig geordende *weg* tot gezinsvorming: huwelijk en gezinsverband zijn

1) Zoo THOMAS V. AQUINO in zijn uitspraak: 'constat quod proles e s t e s s e n t i a l i s s i m u m in matrimonio' (4 *Sent. dist.* 31, q. I, a. 3, c). Het is o.i. ook niet juist, gelijk GEESINK in zijn *Gereformeerde Ethiek* (Dl. II, 1932, bezorgd door Prof. Dr V. HEPP, blz. 275) doet, het huwelijk met de dienstverhouding als bestanddeelen van het gezinsverband te behandelen. GEESINK volgt hier de traditioneele Aristotelisch-Thomistische opvatting, ook waar hij het gezin de 'oercel van alle gemeenschapsleven' noemt.

2) THOMAS AQUINAS vat het voortplantingsdoel alleen als centraal doel van het huwelijk in 'objectief'-institutairen zin.

innerlijk op elkander *aangelegd*, het laatste is zonder het eerste onbestaanbaar. Maar beide behouden hun eigen interne structuur en waardij. Wie zulks miskent verwart zich ten aanzien van de huwelijksmoraal in een labyrinth van zelf geschapen tegenstrijdigheden en verduistert den klaren eenvoudigen zin der scheppingsordinantie.

De interne structuur van het maritaal gezag.

Eerst vanuit het hierboven onderzochte structuurprincipe der huwelijksgemeenschap verkrijgen wij ook inzicht in de interne structuur van het maritaal gezag, welke zoowel door de traditioneele verdedigers van dit gezag als door zijn individualistische bestrijders vaak zoo grondig werd misverstaan.

Dit gezag is nl. geenszins gequalificeerd door zijn externe burgerrechtelijke functie, gelijk die zich positiefrechtelijk openbaart in het vereischte van de machtiging des mans voor de geldigheid van rechtshandelingen der vrouw, in de beheersfunctie over haar huwelijksgoed etc.

Ongetwijfeld is deze burgerrechtelijke functie niet *los* van de interne structuur van het maritaal gezag, maar ze blijft ten aanzien van de laatste een formeel, uitwendig karakter behouden.

A fortiori heeft deze innerlijke structuur op zich zelve niets van doen met den historisch gefundeerden vorm van den *manus mariti* in het oud-Romeinsche jus civile, waarin de individualistische tegenstanders gaarne het verwerpelijk prototype van het begrip ‘maritale macht’ zien. Het Romeinsch-rechtelijk begrip van de *agnatische patricische familia*, waarin de vrouw eerst werd opgenomen, doordat zij in *manum mariti* overging, omvatte slechts de burgerrechtelijke zijde van een nog ongedifferentieerd samenlevingsverband, t.w. de *huisgemeenschap* van den pater familias, waarin de eigenlijke huwelijks- en gezinsgemeenschap slechts enkaptisch vervlochten lagen. Deze familia was zelve een onderdeel van het patricische gentielverband, dat, gelijk wij nog zullen zien, evenmin ‘in de natuur’ gefundeerd was.

In de latere rechtsontwikkeling werd de binding van de huwelijksgemeenschap in de agnatische huisgemeenschap, welke in het

zgn. manushuwelijk tot uitdrukking kwam, geleidelijk verbroken en verdween dientengevolge de oude manus geheel uit de civielrechtelijke zijde van de Romeinsche huwelijksgemeenschap.

De 'manus mariti' in zijn autocratische, semi-politische *interne* structuur, waarbij den man zelfs een jus vitae ac necis over de vrouw was toegekend, is inderdaad uit het innerlijk structuurprincipe der huwelijksgemeenschap niet te verstaan, wijl hij met dit laatste slechts een *uitwendig-enkaptischen samenhang* bezat. Naar zijn *innerlijke structuur* is het maritaal gezag slechts te verstaan uit die typische liefdesgemeenschap tusschen de echtgenooten, waarin naar goddelijke scheppingsordinantie de man het 'hoofd der vrouw' is en haar in liefde te *leiden*, doch geenszins te *overheerschen* heeft, daar het vrouwelijk deel in de tweeeenheidsgemeenschap als volkomen gelijkwaardig aan het mannelijke ten volle tot zijn recht behoort te komen.

Ook hier doet deze gezagsverhouding naar haar normatieve innerlijke structuur zoo weinig afbreuk aan de innigheid der liefdebetrekkingen tusschen man en vrouw, dat zij daarin veeleer een essentieele rol vervult.[1)]

Het maritaal gezag en de normale gevoelszijde der huwelijksverhouding. Mag de psychologie van 'normaal' spreken? De cultuurinvloeden op het vrouwelijk gevoelsleven.

Dat, psychologisch beschouwd, het normale vrouwelijk gevoelsleven in een echtelijke liefdebetrekking bij den man steun en leiding zoekt en teleurstelling ervaart, wanneer het deze bij hem niet vindt, laat zich niet loochenen. Evenmin, dat in het normale gevoelsleven van den man daaraan de aandrift tot steun en leiding geven beantwoordt.

Man kan natuurlijk op een functionalistisch standpunt de sceptische vraag stellen: Wat is een '*normaal* vrouwelijk en mannelijk gevoelsleven' en de subjectieve afwijkingen van den bovenvermeld-

1) Gelijk de apostel PAULUS zoo scherp in 't licht stelt in het vijfde hoofdstuk van de brief aan de Epheziers.

den stand van zaken als volkomen gelijkwaardige verschijnselen behandelen.

Alleen maar, men bedenke dan wel, dat men in wezen ook niet meer over de structuur van het *mannelijk* en *vrouwelijk* gevoelsleven mag spreken, want deze structuren zijn in de psychische zijde der menschelijke existentie los van de normatieve structuurfuncties op geenerlei wijze te benaderen.

Er komen ongetwijfeld vrouwelijke gevoelsneigingen bij mannen en mannelijke bij vrouwen voor. Maar dit is zonder hanteering van een norm voor het mannelijk en vrouwelijk gevoelsleven niet vast te stellen.

Bij elimineering van het verband tusschen de psychische en de latere normatieve structuurfuncties, worden in wezen alle menschelijke individualiteitsstructuren in den modalen zin van het gevoel *genivelleerd* en rest slechts *de modaal-functioneele samenhang tusschen de onderling meest heterogene psychische verschijnselen*.

Wel is ongetwijfeld juist, dat het gevoelsleven bij man en vrouw in de transcendentale tijdsrichting onverbrekelijk samenhangt met zijn *historische vorming* in de verschillende cultuurperioden en dat dus meerdere psychische verschillen der geslachten afhankelijk zijn van cultuur-invloeden van vele opeenvolgende generaties. Dit laatste is door de moderne psychologie terecht in het licht gesteld.

Maar deze stand van zaken wijst juist op den onverbrekelijken samenhang tusschen de psychische gevoelsfunctie en de normatieve structuurfuncties in de menschelijke existentie.

En hij kan nimmer worden aangevoerd tegen de constantheid van het interne structuurprincipe in de gevoelsbetrekkingen tusschen de echtgenooten, wijl de historische vorming van het mannelijke en vrouwelijke gevoelsleven in het huwelijk dit structuurprincipe reeds vóór-onderstelt.

De *cultureele vorming* kan van de *mannelijke* structuur geen *vrouwelijke* maken, nòch omgekeerd, en zoolang de psychologie

over mannelijke en vrouwelijke gevoelsstructuur blijft spreken, behoeft zij de orienteering aan een normatief structuurprincipe, dat niet zelve van de concrete historische ontwikkeling kan afhankelijk zijn.

Reeds het constateeren van 'verwijfdheid' in het mannelijk gevoelsleven onderstelt het ten grondslag leggen van een normatief structuurprincipe aan het laatste.

De gezagsstructuur in de intern-juridische, de intern-aesthetische en de interne omgangszijde der huwelijksgemeenschap.

Nu heeft de gezagsstructuur in de huwelijksgemeenschap uiteraard ook haar intern-juridische zijde.

Ook in de beste huwelijksverhoudingen komt verschil van inzicht ten aanzien van bepaalde aangelegenheden voor, waarin tenslotte toch een beslissing moet worden getroffen, zal de eenheid der gemeenschap in stand blijven. Naar het interne structuurprincipe kan de juridische competentie tot zulke beslissingen slechts aan den man als hoofd der echtgemeenschap toekomen. Doch juist de interne structuur van het maritaal gezag verzet zich tegen een autocratische uitoefening ervan. Het huwelijk is twee-eenheidsgemeenschap onder typische leiding van de echtelijke liefde en niet een 'staat in het klein'. Daarom past hier geen overdraging van politieke regeeringsvormen als autocratie of democratie, een punt waarop wij in ander verband nog uitvoerig terugkomen. De vrouw behoort mede te dragen de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid der beslissingen. In de intern-huishoudelijke aangelegenheden is zij en niet de man voor de dagelijksche leiding aangewezen. Doch ook buiten den engeren kring der huishoudelijke zaken eischt de innerlijke structuur der huwelijksgemeenschap het liefdevol overleg tusschen de echtgenooten met volledige eerbiediging van de intern-juridische competentie en verantwoordelijkheid des mans als 'hoofd'.

Het burgerlijk recht, schoon van principieel ander karakter dan het interne huwelijksrecht, heeft toch deze interne structuur van

het maritaal gezag, eventueel in zijn samenhang met het ouderlijk gezag, te eerbiedigen, voorzooverre deze gezagsstructuren ‘enkaptisch’ in de burgerrechtelijke verhoudingen fungeeren.

Door bij verschil van meening tusschen de echtgenooten de beslissingsbevoegdheid principieel in handen van den burgerlijken rechter te leggen, verheft de burgerlijke wetgever de innerlijke verstoring der huwelijksgemeenschap tot *burgerrechtelijke regel*, wat reeds uit paedagogisch oogpunt een gevaarlijke houding beteekent, en innerlijk onwaar is tegenover de levenswerkelijkheid.

Het spreekt natuurlijk vanzelve, dat waar wezenlijk de interne twee-eenheidsgemeenschap in het huwelijk, zij 't al op slechts gebrekkige en zondige wijze, subjectief verwerkelijkt is, zulk een introductie van den burgerlijken rechter als hoogste beslissingsmacht boven de echtgenooten zonder practisch juridische beteekenis blijft. Eerst waar deze gemeenschap zoodanig verstoord is, dat de echtgenooten met betrekking tot interne huwelijkszaken in burgerrechtelijke partijverhouding tegenover elkander komen te staan, kan de meening post vatten, dat een onpartijdige burgerlijke rechter met de beslissing moet worden belast. Waar op dit punt de innerlijke grenzen liggen van het burgerlijk recht kunnen wij eerst later onder oogen zien, bij de afzonderlijke, meer systematische beschouwing van de enkaptische structuurvervlechtingen binnen den juridischen wetskring.

De innerlijke structuur van het maritaal gezag in de echtgemeenschap komt ook in den aesthetischen wetskring tot uitdrukking. De originaire huwelijks*harmonie* onderstelt, dat inderdaad in heel de huwelijksverhouding het mannelijk en vrouwelijk element *overeenkomstig eigen structureelen aard* met elkander samenstemmen en dat niet de vrouw de typische leidende rol van den man vervult.

Waar dit laatste subjectief wel het geval is, wordt ook een *aesthetisch* mishagen gewekt, dat zelfs niet kan worden weggenomen door de overweging, dat de eventueele slapheid van den man het overnemen van de leidende rol door de vrouw noodzakelijk maakt.

Ook in de *omgangs*- en *taal*zijde drukt de gezagsstructuur van het huwelijk zich uit. De positieve, historisch gefundeerde, omgangs- en taalvormen tusschen de echtgenooten zijn uiteraard zeer verschillend naar tijd en plaats. Die uit den tijd van ABRAHAM kunnen bezwaarlijk meer voor onzen tijd tusschen de echtgenooten gelden, wat uiteraard ook door den apostel PETRUS in zijn bekende uitspraak in zijn eersten zendbrief 3:6 niet is bedoeld. Niet van de historische ontwikkeling afhankelijk is echter het structuurprincipe van het huwelijk zelve, gelijk dat ook in de interne omgangs- en taalverhoudingen tot uitdrukking behoort te komen.

Ook bij alle innigheid in deze verhoudingen moet de leidende positie van den man daarin haar uitdrukking blijven vinden, wat iets anders is dan de wederkeerig vereischte eerbied voor elkanders *persoon*.

Zoodra in de interne huwelijksgemeenschap het sociale en symbolisch respect voor den man als *hoofd* der gemeenschap te loor gaat, wijst zulks op een subjectieve aantasting van de innerlijke levenswet van het huwelijk.

De originair-biotische fundeering van het maritaal gezag en de misvatting van deze fundeering als *rechtvaardigingsgrond*.

In laatste instantie is het maritaal gezag functioneel typisch in dien wetskring gefundeerd, waarin de huwelijksgemeenschap zelve haar originaire fundeering vindt, nl. in den biotischen. In de leidende rol, welke de man in de organische geslachtsgemeenschap vervult en de passieve, ontvangende rol der vrouw daarin, heeft de zin-individualiteit van het maritaal gezag haar originaire fundeering naar de retrocipeerende richting der kosmische tijdsorde.

In de middeleeuwsche literatuur is deze functioneel-biotische basis van het maritaal gezag veelszins onjuist verstaan, mede onder invloed van valsche, aan ARISTOTELES ontleende, biologische voorstellingen betreffende het ontstaan der vrouwelijke vrucht tengevolge van een deficiente werking der natuur. De natuur zou in het voortbrengingsproces een androcratische tendenz hebben. De

vrouw zou dan krachtens haar essentieele onvolmaaktheid als zoodanig van nature onderworpen zijn aan den man.

THOMAS AQUINAS noemt op dezen grond geheel in Aristotelische lijn de vrouw volgens haar genese: 'mas occasionatus'.

Als echtgenoote zou zij slechts 'aliquid viri' zijn en niet 'civis simpliciter'.[1)]

Het spreekt in het licht onzer wetsidee van zelf, dat - geheel afgescheiden van deze Aristotelische en middeleeuwsche misvattingen - in de originaire biotische fundeering van het maritaal gezag niet zijn '*rechtvaardigingsgrond*' kan worden gezocht.

Dit gezag heeft inderdaad geen anderen rechtvaardigingsgrond dan het gezag in andere gemeenschappen, nl. de goddelijke ordinantie, gelijk zij zich bij het licht der goddelijke Woord-Openbaring uit den geheelen plastischen horizon van onzen kosmos onthult. Het zoeken naar een 'redelijken rechtvaardigingsgrond' in den trant van de Platonische en Aristotelische, dan wel in dien van de humanistische natuurrechtsleer, is op wezenlijk Christelijk standpunt uitgesloten, daar de goddelijke scheppingsorde niet in de 'rede', maar veeleer omgekeerd de menschelijke 'rede' in de goddelijke scheppingsorde is gegrond. De theoretische 'rede' heeft geen scheppersrol, ook niet in de menschelijke samenlevingsverhoudingen, doch kan slechts de structuren nasporen, welke God in Zijn heiligen, souvereinen Scheppingswil voor de menschelijke samenleving verordend heeft. En dan blijkt de uitspraak der Schrift, dat de man in de echtgemeenschap het 'hoofd der vrouw' is, inderdaad in de geheele kosmische structuur der huwelijksgemeenschap haar bevestiging te vinden.

Het structuurprincipe moet als □π□□εσις ook aan het ethnologisch onderzoek van de huwelijksverhoudingen worden ten grondslag gelegd. De interpretatie der feiten naar hun *zin-structuur* en de positivistische wetenschapshouding.

Deze structuur laat zich niet straffeloos negeeren, daar zij de

1) Vgl. hierover het aangehaalde proefschrift van A.W. HOEGEN *Over den zin van het huwelijk* blz. 131 met de daar aangehaalde literatuur en bronnenplaatsen.

interne huwelijksgemeenschap eerst *mogelijk* maakt. Zij moet door de Christelijke wetenschap ook als *ὑπόθεσις* worden ten grondslag gelegd aan het ethnologisch onderzoek van de interne huwelijkstoestanden bij de verschillende volkeren, zal men niet slag op slag vervallen in een verwarring van de wezenlijke huwelijksverhoudingen met samenlevingsbetrekkingen van geheel andere innerlijke structuur en daardoor voortdurend blootstaan aan het gevaar van een foutieve interpretatie van zijn feitenmateriaal.

Op dit punt zal immer de vermeend neutrale positivistische wetenschapsbeschouwing de Christelijke blijven beschuldigen van het inmengen van 'metaphysisch gegronde waardeeringsoordeelen' in het onderzoek der '*feiten*'.

In dieper zin schuilt achter deze principieele tegenstelling een principieel verschillende opvatting van de ervaringswerkelijkheid. De 'feiten' kunnen zelve slechts in hun *zin-structuur* worden gevat en wanneer men in een naturalistisch of positivistisch-historistisch vooroordeel de feiten op het gebied der menschelijke samenlevingsverhoudingen los van hun normatieve structuurfuncties poogt te onderzoeken, dan *vervalscht* men zijn feitenmateriaal.

Zoolang men ethnologisch huwelijks- en gezinsverhoudingen wil onderzoeken, moet men bedenken, dat het over subjectieve verschijnselen *binnen boven-willekeurige instellingen* gaat, die los van haar innerlijk structuurprincipe op geenerlei wijze zijn te vatten.

Nòch door een innerlijk tegenstrijdig begrip van bloot 'subjectieve (empirische)' normen[1)], nòch door constructieve 'ideaaltypen' in den trant van MAX WEBER kan men de wezenlijke structuurprincipes der huwelijks- en gezinsverhoudingen bij zijn onderzoek vervangen.

Het naturalistisch-nominalistisch vooroordeel in de positivistische wetenschap voert consequent tot een volledige grensuitwissching tusschen de onderscheiden structuren der menschelijke samenleving.

1) Vgl. hierover Boek II Dl. I blz. 178 vlg.

De misduiding van de zgn. moederrechtelijke verschijnselen door de oudere evolutionistische ethnologie in haar miskenning van het structuurprincipe van het huwelijk en het gezin.

Het meest consequent is het structuurprincipe van huwelijk en gezinsverband als *ὑπόθεσις* bij het ethnologisch onderzoek van het huwelijks- en gezinsleven geëlimineerd door de oudere naturalistisch-evolutionistische richting. Juist deze richting verviel echter in de meest fantastische interpretaties van haar feitenmateriaal. Haar evolutionistische constructie van de ontwikkeling van huwelijks- en familieleven, welke straks door de sociaal-democratische theoretici MARX, ENGELS en BEBEL onder de groote massa werd verbreid, was met name gegrond op een volstrekte misvatting van den zin der zgn. *moederrechtelijke verschijnselen*, gelijk deze misvatting op het voetspoor van den Zwitserschen rechtshistoricus J.J. BACHOFEN vooral door LEWIS H. MORGAN in de ethnologie is geïntroduceerd.

Deze thans wel algemeen als onwetenschappelijk erkende evolutionistische theorie zou zonder de bewuste elimineering van de grondleggende structuurprincipes van huwelijk en gezinsverband nimmer tot zulke constructieve misvattingen van haar overigens gebrekkig feitenmateriaal zijn gekomen.

> De theorie van het moederrecht, gelijk ze door BACHOFEN in zijn bekend boek *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart 1861) werd ontwikkeld, trachtte de reeds bij verschillende volkeren der oudheid (bv. de Lyciers) voorkomende zgn. 'moederrechtelijke verschijnselen', waarbij de verwantschap en vaak ook het erfrecht, niet naar den vader, maar naar de moeder wordt berekend, tot hoofdbewijs te gebruiken voor de opvatting, dat het menschelijk geslachtsverkeer met een phase van onbeperkte promiscuiteit zou zijn aangevangen. Wegens de oorspronkelijke ongeregeldheid der sexueele verhoudingen zou de familie zich vanzelve om de moeder, en niet om den onbekenden vader hebben gevormd. Hieruit zou zich, sinds de uitvinding van den landbouw door de vrouw, het oorspronkelijke *matriarchaat*, of de *vrouwenheerschappij* hebben ontwikkeld en de oorspronkelijke familie was dus niet de patriarchale, maar de matriarchale. Het *vaderrecht* (patriarchaat) zou eerst het volgend stadium in de ontwikkeling van het menschelijk familieleven zijn geweest.

Volgens MORGAN heeft het menschelijk familieleven de volgende ontwikkelingsstadia doorloopen:

1° onbeperkte promiscuiteit; 2° bloedverwantschapsfamilie (waarbij slechts sexueel verkeer tusschen ascendenten en descendenten is verboden); 3° punalua-familie (verbod van geslachtsverkeer ook tusschen broers en zusters; vrije toegang van alle mannen van een stamhelft tot alle vrouwen van de andere helft en omgekeerd: groepenhuwelijk); 4° moederrechtelijke syndasmische familie, begin van individueele huwelijken, polygamie, onzekerheid van den vader; 5° patriarchaat, polygame familie; 6° monogaam individueel huwelijk. Deze constructief-evolutionistische theorie, die reeds in den tijd van haar hoogsten bloei door ethnologen van den rang van C.N. STÄRCKE, E. WESTERMARCK en E. GROSSE was gecritiseerd, is tenslotte door de resultaten der ethnologische onderzoekingen van pater W. SCHMIDT, R.J. SWANTON, R.H. LOWIE e.a. volkomen weerlegd en sindsdien niet meer ernstig te nemen.
SCHMIDT heeft in zijn (overigens met den noodigen critischen zin te raadplegen) boek *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit* (Stuttgart 1910) aangetoond, dat bij de pygmaeënvolken het monogame huwelijk heerschend is, wat te belangrijker mag worden genoemd, wijl, hoe verschillend men overigens over het 'pygmaeënvraagstuk' moge denken, in ieder geval wel vaststaat, dat de bedoelde volken mede tot de relatief oudste nog bestaande getuigen van het menschelijk geslacht behooren.[1)]
Voor Noord-Amerika - dat was het gebied, dat hoofdzakelijk het materiaal voor MORGAN's theorie had moeten leveren - werd reeds in het jaar 1905 door R.J. SWANTON de volstrekte onhoudbaarheid van de moederrecht- en promiscuiteitstheorie aangetoond.[2)] En de bekende Noord-Amerikaansche ethnoloog R.H. LOWIE verklaarde in zijn boek *Primitive Society* uitdrukkelijk: 'Een sexueel communisme (in den trant van het "groepenhuwelijk"), als een toestand, die in de plaats van het individueele huwelijk zou treden, bestaat tegenwoordig nergens; en de bewijzen voor zijn vroeger voorkomen moeten als onvoldoende worden afgewezen.'[3)] En dezelfde schrijver merkt over het individueele huwelijk op: 'Kortom, de bilaterale (uit man en vrouw en hun kinderen bestaande) familie is een absoluut universeele eenheid der menschelijke samenleving.'

1) Vgl. Prof. Dr W. KOPPERS *Ehe und Familie* in Handwörterbuch der Soziologie hrg. v.A. VIERKANDT (Stuttgart, 1931) S. 112. Zie intusschen ook de critische opmerkingen van F. GRAEBNER in zijn *Methode der Ethnologie* (Heidelberg 1911), S. 39 noot 1 en S. 124 over SCHMIDT's boek.
2) *The Social Organisation of American Tribes* in American Anthropologist, N.S. VII, 663-673.
3) R.H. LOWIE *Primitive Society* (1e ed. New York 1920; second impression 1929, p. 58/9).

Het was vooral ook de invoering van de zgn. 'cultuurhistorische onderzoekmethode', gelijk die in de ethnologie met name door de aanhangers der zgn. 'Kulturkreislehre': FR. GRAEBNER, R. ANKERMANN, W. FOY, W. SCHMIDT e.a. werd toegepast, waardoor de oudere construeerend-evolutionistische theorie overwonnen werd.

De zgn. 'Kulturkreislehre' en de normatieve waardeerings-oordeelen over huwelijks- en gezinsleven bij de primitieve volken.

Een cultuur-theoretische werkwijze in de ethnologie behoeft nog niet gepaard te gaan met de aanvaarding van deze 'Kulturkreislehre', welke op het voetspoor van RATZEL en LEO FROBENIUS door Fr. GRAEBNER in zijn bekend werk *Die Methode der Ethnologie* (1911) in haar grondslagen is uiteengezet en in de Duitsche cultuur-historische school overheerschend werd, ja ook buiten Duitschland merkbaren invloed ging ontwikkelen. Verschillende moderne ethnologen houden *tegenover haar leer van den genealogischen samenhang der culturen* vast aan *een onafhankelijk ontstaan van parallelle cultuurverschijnselen*.
Vanuit het in de 'Wijsbegeerte der Wetsidee' ontwikkeld standpunt kan als grondbezwaar tegen de 'Kulturkreislehre' *in haar pretentie als wezenlijk historicale theorie* slechts worden aangevoerd, dat zij het principieel verschil tusschen primitieve *gesloten* en *ontsloten* beschavingskringen *nivelleert*, inzooverre zij althans in program ook de laatste binnen het onderzoekingsveld der ethnologie wil betrekken, *terwijl haar methode tot het vaststellen van de cultuurkringen naar hun ruimtelijk geldingsgebied en hun volgorde in de historische tijdsorde geheel aan de primitieve beschavingskringen georiënteerd blijft*.
Immers het tijdscriterium, dat deze theorie hanteert, volgens hetwelk steeds en overal de zgn. 'gemengde en contactculturen' van secundair karakter en dus jonger moeten zijn dan de beide (zgn. primaire) componentculturen[1], gaat uit van de grondgedachte, dat de cultuurkringen zich eerst in volkomen afgesloten isolement ontwikkelen, voor zij met elkander in historisch functioneelen samenhang kunnen komen.[2] Dit moge voor primitieve gesloten culturen opgaan, die zelfs door onderlinge aanraking en vermenging zich in 't algemeen nog niet boven het 'gesloten beschavingspeil' verheffen, ook al vertoonen zij ongetwijfeld verschillende ontwikkelings-stadia met relatieven vooruitgang in techniek, samenlevingsvormen etc.
Maar wanneer men op dezelfde wijze cultuurkringen zou gaan be-

1) Vgl. GRAEBNER a.w. S. 127 vlg. i.h.b. blz. 140 (cf. RATZEL *Anthropogeographie* II, S. 651 ff.) en W. SCHMIDT in *Völker und Kulturen* I (1924) S. 69.
2) Vgl. SCHMIDT a.w. S. 72 ff. Zie echter ook GRAEBNER a.w. S. 159.

schouwen, die wezenlijk in den stroom der verdiepte en ontsloten beschavingsontwikkeling zijn opgenomen, dan wordt deze beschouwingsmethode valsch en onhistorisch, omdat geen enkele dezer beschavingskringen zich in een afgesloten isolement geheel van binnen uit heeft kunnen ontwikkelen vóór zij in contact met andere kwamen, omdat m.a.w. juist in het wederzijdsch contact zich het eigen karakter van den cultuurkring eerst ging ontwikkelen.[1)]

In waarheid ligt juist hier het principieel verschil tusschen de eigenlijke historiewetenschap en de naar cultuurhistorische methode arbeidende ethnologie, dat de eerste met naar ethnologisch gezichtspunt omlijnde cultuurkringen niets kan aanvangen, daar ze een in wezen (ook in de zgn. secundaire typen niet doorbroken) geïsoleerd en statisch karakter dragen en die typische *verdiepte* individualiteit missen, welke eerst in den ontsloten ontwikkelingsgang der historie tot openbaring komt.

De zeven groote 'cultuurkringen', welke W. SCHMIDT en W KOPPERS in hun standaardwerk *Völker und Kulturen* hebben willen analyseeren[2)], zijn uit wezenlijk historicaal oogpunt irrelevant en waardeloos. Het ethnologisch tijdsbegrip mist ten eenenmale den verdiepten zin van den historischen ontwikkelingstijd, waarin het *na elkander* der culturen nimmer een uitwendige successie, resp. een uitwendige vermenging van elementaire cultuurcomplexen kan zijn, maar steeds tegelijk een *in-elkander*, een *intensieve doordringing* en *wederkeerige vorming* beteekent.

In nauw verband met het, vooral bij SCHMIDT blijkend, gemis aan inzicht in dit principieel verschil tusschen historicaal en ethnologisch denken staat ook de *terugdringing van het criterium, dat de eigenlijke historiewetenschap slechts die culturen heeft te onderzoeken, waarvan haar schriftelijke of in steen gebeitelde bronnen zijn overgeleverd*.[3)]

1) Vgl. hierbij Boek II Dl. I Hoofdst. III § 5 blz. 191 vlg. De doorwerking van FROBENIUS' *biologistisch ontwikkelingsbegrip* van de cultuur-geschiedenis laat zich m.i. in de 'Kulturkreislehre' niet miskennen.

2) nl.:
   - 1o de exogaam-monogame;
   - 2o de exogaam-'geslechtstotemistische';
   - 3o de exogame met gelijke positie van man en vrouw;
   - 4o de exogaam-vaderrechtelijke;
   - 5o de exogaam-moederrechtelijke;
   - 6o de vrij-moederrechtelijke;
   - 7o de vrij-vaderrechtelijke.

3) Zoo W. SCHMIDT a.w. S. 40, waar hij met instemming de uitspraak van RATZEL aanhaalt: 'Die Zeit ist nicht mehr fern, wo man keine Weltgeschichte meer schreiben wird, ohne die Völker zu berühren, die man bisher als ungeschichtlich betrachtete, weil sie keine geschriebenen oder in Stein gemeiszelten Nachrichten hinterlassen haben. Geschichte ist Handlung! Wie wenig bedeutet daneben Schreiben oder Nichtschreiben, wie ganz nebensächlich ist neben der Tat des Wirkens und Schaffens das Wort ihrer Beschreibung!' GRAEBNER'S standpunt is wel meer critisch. Het verschil tusschen ethnologie en historiewetenschap wordt door hem niet ontkend. Zie zijn a.w. S. 163 ff.

Immers wij zagen in Boek II Dl. I bij de analyse van de historische zin-modaliteit, dat eerst in de *verdiepte* beschavingsontwikkeling de historische wetskring zijn symbolische anticipatiesfeer ontsluit.[1)] Waar de bedoelde objectieve symbolische beteekening van een cultuurontwikkeling ontbreekt, ontbreekt ook - daargelaten de mogelijkheid, dat een betrouwbare (niet-mythologische) mondelinge overlevering der historie voorhanden is - iedere zekerheid, dat de bedoelde anticipatiesfeer in den zin der geschiedenis zich inderdaad ontsloten heeft en dat het historisch bewustzijn bij de dragers dezer cultuur ontwaakt is.[2)] En waar zulks niet het geval is, kan ook een restrictieve ontwikkeling der techniek (b.v. in landbouw, werktuigkunde etc.) en een meer gecompliceerde vormgeving aan de samenleving (b.v. in de totem-clans en in de grootere differentieering van de organen van het stamverband) een cultuurkring niet boven het starre restrictieve peil der beschaving verheffen.
Het blijft ontegenzeggelijk een groote winst van de invoering der cultuur-historische methode in de ethnologie, dat eens en voorgoed gebroken werd met de opvatting, als zouden de primitieve volken (als zgn. ‘natuurvolken’) in 't geheel geen geschiedenis hebben. Een ontegenzeggelijk groote winst is haar principieele breuk met de constructief evolutionistische, natuurwetenschappelijke denkwijze. Een andere vraag is, of verschillende aanhangers der zgn. ‘Kulturkreislehre’ zich wel *radicaal genoeg* aan de constructief-natuurwetenschappelijke denkmethode ontworsteld hebben en of zij in 't bijzonder de economische factoren nog niet te veel als natuur-causaal op de samenlevingsverhoudingen inwerkende behandelen.
Op dit punt is het goed kennis te nemen van de zeer juiste opmerkingen, welke de Noord-Amerikaansche ethnoloog R.H. LOWIE in zijn bekend boek *Primitive Society* tegen zulk een natuur-causale duiding van de economische factoren heeft gericht.[3)]
Tegenover de bezwaren, welke ik hierboven kortelings tegen de ‘Kulturkreislehre’ ontwikkelde, en die in hoofdzaak betroffen haar nivelleering van de grenzen tusschen ethnologie en eigenlijke historiewetenschap, wil ik in 't bijzonder als verdienste van verschillende

1) Zie Boek II Dl. I blz. 215.
2) Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat de historicus zich bij zijn onderzoek tot de schriftelijke bronnen zou moeten *beperken*, gelijk bv. nog FUSTEL DE COULANGES in zijn *Histoire des institutions politiques de l' ancienne France* deed. Over de schriftelijke bronnen kunnen juist de resultaten van opgravingen etc. een verrassend licht verspreiden. Vgl. hierover ook E. FUETER *Geschichte der neueren Historiographie* (3e Aufl., 1936) S. 564 en S. 602 ff.
3) R.H. LOWIE *Primitive Society* (1929) p. 184 fl.

harer aanhangers (W. SCHMIDT, KOPPERS e.a.) op het gebied van het onderzoek naar de huwelijks-, gezins- en familieverhoudingen bij de primitieve volken naar voren brengen, dat zij, als Roomsch-Katholieke onderzoekers, het in de scheppingsorde gegeven interne structuurprincipe dezer gemeenschapsbetrekkingen aan hun onderzoek ten grondslag bedoelden te leggen.[1] Hun karakteriseering van deze gemeenschappen als 'Sympathieverbände' moge nog te vaag zijn en het zij toegegeven, dat zij anderzijds, onder den druk van de traditioneele opvatting van het huwelijk als natuurrechtelijk instituut met zijn wezensdoel in de menschelijke voortplanting, de interne huwelijksen gezinsverhoudingen bij de primitieve volken nog te *veel* vanuit haar externe volksrechtelijke regeling willen benaderen. Maar toch is reeds duidelijk bij hen het inzicht doorgebroken, dat naar haar *interne structuur* deze verhoudingen niet zijn te vatten, los van haar normatieve structuurwet, waardoor ze als *typische liefdesgemeenschappen* zijn gequalificeerd. En dit brengt hen toch telkens weer tot een onwillekeurige onderscheiding van de *externe* en de *interne* functies dezer gemeenschappen, wat reeds methodologisch van groot gewicht is voor de juiste interpretatie van het feitenmateriaal.[2]

Zoo komen SCHMIDT en KOPPERS, waar zij tegenover de nominalistische nivelleeringstendenz de boven-willekeurige structuur-principes van huwelijks- en gezinsverhoudingen blijven vasthouden, ook noodzakelijk tot het vellen van *waardeeringsoordeelen* over den vaak noodlottigen invloed van de externe vormen, waarin deze verhoudingen zich bij verschillende primitieve volken uit de zgn. primaire en secundaire culturen[3] moeten bewegen, op haar interne zuiverheid, hechtheid en innigheid. Dit is, vanuit het 'anti-axiologisch' standpunt in de ethnologie bezien, uiteraard niets dan een verwerpelijke vermenging van *wetenschap* en *levens- en wereldbeschouwing*.
In waarheid gaat juist deze vermeend onbevooroordeelde wetenschappelijke beschouwing der primitieve samenleving uit van een *nominalistisch apriori*, nl. dat men de subjectieve menschelijke samen-

1) Hiertegenover staat bij deze onderzoekers een wel uiterst onomlijnd begrip van het *staatsverband*. Zoo vereenzelvigt W. SCHMIDT a.w. S. 147 den staat eenvoudig met de 'Gesamtheit aller Zweckverbände' in tegenstelling tot de 'Sympathieverbände' (huwelijk, gezin, familie)!

2) Geenszins neem ik echter voor mijn rekening de met name bij SCHMIDT zich openbarende tendenz tot een zekere *constructieve* interpretatie van het feitenmateriaal, waartegen reeds GRAEBNER a.w. ernstig heeft gewaarschuwd.

3) De tijdelijke volgorde der 'culturen' is volgens de 'Kulturkreislehre': 1^{o} de '*oerculturen*' (der meest eenvoudige en relatief oudste primitieve volken), 2^{o} de *primaire culturen*, 3^{o} de *gemengde of secundaire culturen*. In dit ethnologisch tijdschema worden dan de zeven groote 'Kulturkreise' geordend.

levingsverhoudingen los van hare boven-willekeurige individualiteits-structuren zou kunnen vatten.
Wanneer men reeds van biologisch-natuurwetenschappelijk standpunt niet kan ontkomen aan de constateering, dat bepaalde externe milieufactoren destructief voor het levend organisme kunnen worden, hoe zou men dan den Christen-ethnoloog, die weigert de normatieve innerlijke structuurprincipes van huwelijk en gezinsverband bij zijn onderzoek te elimineeren, mogen verwijten, dat hij de grenzen der wetenschap overschrijdt, wanneer hij constateert, dat externe, vaak typisch historisch-economisch gefundeerde, factoren als moederrecht en poly-andrie een verstorenden invloed op de interne huwelijks- en gezinsverhoudingen oefenen!
Wie eenmaal het noodwendig normatief karakter van de interne structuurprincipes der menschelijke samenlevingsverbanden en gemeenschappen heeft ingezien, kan niet langer in ernst meenen, dat hij een vruchtbaar ethnologisch onderzoek naar de feitelijke gezinsen huwelijksverhoudingen zou kunnen instellen met totale elimineering van die innerlijke structuurwet, welke het eerst mogelijk maakt *in eenduidigen wetenschappelijken zin* van *huwelijk* en *gezin* te spreken!
Het evolutionistisch, resp. het positivistisch-historistisch vooroordeel, dat het *structuurprincipe* zelve en niet bloot zijn *menschelijke vorming en positiveering* van de historische ontwikkeling afhankelijk is, blijkt inderdaad een *nominalistisch apriorisme*, dat wetenschappelijk niet verantwoord is en tot doorloopende nivelleeringen en verwarringen moet leiden.

De moederrechtelijke verschijnselen in het licht der cultuur-historische onderzoekingsmethode en van de theorie der individualiteitsstructuren.

De moderne cultuur-historische school in de ethnologie heeft aan het licht gebracht, dat, geheel in tegenstelling met wat de evolutionistische theorie leerde, juist bij de relatief oudste nog levende zgn. ‘natuurvolken’, t.w. de pygmaeën en pygmoidenstammen in Centraal-Afrika, Zuid-Azië en in de Zuid-Zee, bepaalde stammen in Zuid-Oost Australië, de Oud-Californiërs, de Ges-stammen in Zuid-Oost Brazilië, de Vuurlanders e.a., huwelijk en gezin in hun interne structuur van typisch-biotisch gefundeerde liefdesgemeenschappen, een merkwaardig krachtig actueel bestaan voeren; dat hier monogamie, huwelijkstrouw, wederkeerige vrijheid in keuze van den echtgenoot, ouder- en kinderliefde en echtelijke liefde den normalen toestand in het subjectieve huwelijks- en gezinsleven vormen. Bij deze volken staat inderdaad het gezinsverband nog in

het centrum der eenvoudige samenlevingsverhoudingen. De hieronder nader te bespreken sibbe- of clanvorming ontbreekt hier in 't algemeen.[1] Het volks- of stamverband is van een nog uiterst eenvoudig en weinig geconsolideerd type.

De zgn. 'moederrechtelijke' verschijnselen in hun vermoedelijk oorspronkelijken (nog niet met de totemistische clanorganisatie vermengden) vorm blijken eerst bij het opkomen van de nog slechts met hakwerktuigen gedreven bodemcultuur, als *vrouwelijke prestatie* in de beschavingsontwikkeling, hun intrede in de primitieve samenleving te doen, een samenhang, waarop reeds BACHOFEN de aandacht heeft gevestigd, en vooral verband te houden met de omstandigheid, dat de vrouw bij de huwelijkssluiting de plaats niet wenscht te verlaten, waar de door haar bebouwde akkergrond is gelegen.

Wanneer dan aanvankelijk man en vrouw gescheiden leven[2], en in de tweede ontwikkelingsphase de man noodgedwongen bij de familie van zijn vrouw tijdelijk of blijvend zijn intrek neemt (binahuwelijk), terwijl hij toch in het eigenlijke familieverband van de vrouw min of meer als *vreemde* wordt beschouwd, brengt deze positie vanzelve met zich, dat de interne huwelijks- en gezinsgemeenschap sterk op den achtergrond wordt gedrongen. Zoo ontstaat ook het zgn. *avunculaat*, dwz. die merkwaardige externfamilierechtelijke (niet *gezinsrechtelijke*) verhouding, waarbij de uit het huwelijk ontsproten kinderen *althans mede*[3] onder het gezag van den oudsten broeder hunner moeder staan en van *dezen* erven, terwijl hun vader veeleer beërfd wordt door de kinderen

1) LOWIE, die niet van de 'Kulturkreislehre' uitgaat, schrijft a.w. p. 144 over de minst gecompliceerde culturen in 't algemeen: 'In short, with the one notable exception of the Australians the simplest cultures lack the sib and possess the family, and even in Australia there in no evidence that the sib is more ancient than its invariable concomitant'.
2) Volgens W. SCHMIDT *Völker und Kulturen* S. 267 is dit de eerste phase in de ontwikkeling van het moederrecht, die zich nog bij de Synteng-Khasi (Achter-Indië) de Menangkabau-Maleiers, bij de Noord-Amerikaansche Huronen en Irokesen etc. laat aantoonen.
3) Bij de moederrechtelijke Pueblo-Indianen, waar de vrouw zelfs eigenaresse van het huis is, wordt volgens LOWIE a.w. p. 68 het gezag van den vader over de kinderen slechts *gedeeld* door de mannen, welke tot het huis behooren, waarin de vader immers zelve slechts als hospitant woont.

van zijn broeders en zusters.[1] Zoo ontstaat ook de rekening van de afstamming der kinderen naar de *moederlijke* en niet naar de *vaderlijke lijn*. Niet de *vrouw zelve*, maar veeleer *haar familie* verwerft hier echter een gezagspositie over de kinderen.

Het moet nu aanstonds duidelijk zijn, dat deze zgn. moederrechtelijke verschijnselen als zoodanig niet tot het interne gebied van huwelijksgemeenschap en gezinsverband behooren en dus niet als typische positieve vormen van de verhoudingen in huwelijk en gezin mogen worden aangevoerd ten bewijze van de volstrekte variabiliteit van wat wij het interne structuurprincipe dezer gemeenschappen noemden.

Zij zijn in 't geheel niet uit de interne positieve structuur van huwelijksgemeenschap en gezinsverband bij de desbetreffende primitieve volken te verstaan, doch hangen veeleer uitsluitend samen met *uitwendige enkaptische vervlechtingen*, waarin hoogstens *variabiliteitstypen* dezer samenlevingsverhoudingen kunnen zijn gegrond.

Leviraat, sororaat, broeder-polyandrie en zgn. 'pirra-ura' als abnorme externe vormen, waarin huwelijks- en gezinsverhoudingen vervlochten zijn.

Maar wat wij hier van de oorspronkelijke moederrechtelijke vormen in hun verhouding tot de structuur van huwelijks- en gezinsleven opmerkten, geldt evenzeer voor andere abnorme uitwendige vormen, waarin wij huwelijks- en gezinsleven bij vele primitieve of zelfs reeds in den ontsloten ontwikkelingsgang der beschaving opgenomen volken vervlochten zien. Men denke aan het *leviraat* in den stringenten vorm van een *verplichting* van den broeder des mans, om bij overlijden van dezen laatste de weduwe

1) Verschillende onderzoekers hebben opgemerkt, dat bij het bestaan van een formeel-moederrechtelijk verervingssysteem, de vader niettemin door schenkingen aan zijn kinderen de natuurlijke gezinsverhoudingen zooveel mogelijk tot haar recht laat komen. Hier blijkt opnieuw de noodzakelijkheid van onze onderscheiding tusschen interne en externe verhoudingen in het gezinsleven.

te huwen, het zgn. *sororaat*, de *broeder-polyandrie*, de zgn. *pirraura-verhouding* (bij de Urabanna- en Dieri-Australiërs).

De misduiding van deze externe vormen tot structuurverhoudingen van het huwelijk zelve speelde nog een belangrijke rol in FRAZER'S poging, de evolutionistische hypothese van het zgn. 'groepenhuwelijk' als eerste phase in de ontwikkeling van een eigenlijk huwelijksleven, met ethnologisch feitenmateriaal te adstrueeren.[1)]

> Gelijk bekend, was MORGAN'S hypothese van de zgn. consanguine familie slechts gebouwd op een misduiding van het zgn. *classificatorisch verwantschapssysteem*, waarbij vader en oom met dezelfde benaming worden aangeduid, en ook zijn hypothese van het groepenhuwelijk was vooral op deze terminologie gebaseerd.
> Toen echter afdoende was aangetoond, dat deze benaming in 't geheel geen bloedverwantschap aanduidt, wierp men zich op bepaalde gegevens over voorkomende huwelijksvormen bij verschillende primitieve volken, waarin men 't zij overblijfsels van een vroeger bestaan hebbend groepenhuwelijk, hetzij een nog tegenwoordig bestaand groepenhuwelijk meende te ontdekken.
> Zoo beriep FRAZER zich in zijn aangehaald werk 1° op het zgn. 'leviraatshuwelijk', 2° op de nog bij verschillende volken aan den man toegekende bevoegdheid, reeds tijdens het leven zijner vrouw met al haar zusters echtelijk verkeer te hebben en 3° op het bij verschillende volken aan den man toegekende recht, na den dood zijner vrouw hare zusters te huwen, 't geen volgens FRAZER slechts als een jongere modificatie van het onder 2° genoemde sororaat kan worden beschouwd. De schrijver meende voorts het leviraat te mogen interpreteeren als een verzwakten vorm eener oorspronkelijke polyandrie.
> Tenslotte werd door de aanhangers van de theorie van het groepenhuwelijk met bijzonderen nadruk gewezen op twee later ontdekte Zuid-centraal-Australische stammen, t.w. de *Dieri* en de *Urabunna*, bij welke men nog heden ten dage een wezenlijk groepenhuwelijk meende terug te vinden.
> Hoe staat het echter inderdaad met de aangevoerde feitelijke gegevens? *Leviraat* en *sororaat* zijn uiterst gedifferentieerde vormen van zgn. 'voorkeur-huwelijken', welker hypothetisch verband met een nimmer geconstateerd oorspronkelijk 'groepen-huwelijk' volstrekt speculatief is (vgl. LOWIE a.w. p. 58).
> De zgn. 'polyandrie' heeft, voorzooveel het inderdaad om authentieke gevallen gaat, slechts een uiterst beperkt verspreidingsgebied. Zij komt behalve bij enkele Eskimogroepen vooral voor in Ceylon, in Voor-Indië hoofdzakelijk bij Dravidas, maar ook bij Munda- en Tibetbirmanische stammen in Bhutia (Nepal), en in aansluiting daaraan in

1) *Totemism and Exogamy* IV, 151 fl.

Zuid-Arabië (Mot'a-huwelijk) en bij eenige hamitische stammen.[1)]
In verreweg de meeste gevallen gaat het hierbij slechts om een *broeder-polyandrie*. Alleen de *eerstgeboren zoon huwt* met *één vrouw*, terwijl zijn jongere broeders theoretisch in het geheele vermogen deel hebben *en ook in het bezit der vrouw deelen*. Hier rijst aanstonds de vraag, of tusschen de vrouw en de mansbroeders inderdaad een *huwelijks*verhouding bestaat, of dat hier slechts sprake is van een volksrechtelijk gelegaliseerd *buiten-echtelijk geslachtsgenot*.
Het is in hooge mate merkwaardig, dat het verschijnsel der polyandrie in bijna alle gevallen slechts voorkomt bij volken, welke nog tegenwoordig, dan wel voorheen, onder *moederrechtelijke verhoudingen* leefden. Volgens de 'Kulturkreislehre' is nu het verschijnsel ontstaan uit een vermenging van de moederrechtelijke volken met zulke, die onder patriarchale verhoudingen met eerstgeboorterecht leefden. Reeds THURSTON[2)] merkte op, dat de uitoefening der polyandrie er naar streefde de versplintering van het familie-eigendom te voorkomen. Ofschoon theoretisch alle zonen aan het eigendom van den vader aandeel hebben, is het inderdaad de oudste zoon, op wien het bezit en beheer van het *tarwad*-vermogen overgaat. De andere hebben slechts recht op onderhoud, zoolang zij in hetzelfde tarwad-huis blijven.
Daarom ook *huwt* alleen de oudste broeder en de overigen krijgen slechts *mede-genot* van de vrouw, *evenals van het overig bezit*.
Dat in zijn oorspronkelijken vorm deze polyandrie niet het nemen van meerdere vrouwen gedoogde, is dan te verstaan uit den strengen vorm van het oudere moederrecht, waarbij de vrouw de eigenares van huis en akkerland was en de man slechts bij haar introk. Hier heerschte strenge *monogamie*.
Zoo heeft deze polyandrie niet alleen niets uitstaande met MORGAN'S hypothetisch groepen-huwelijk, maar ze is naar onze meening, in den volstrekt overwegenden vorm der broeder-polyandrie, misschien zelfs geen eigenlijke *huwelijks*vorm, doch slechts een gelegaliseerde buitenechtelijke geslachtsverhouding, welke slechts als een vermogensrechtelijk *medegenot* werd gesanctioneerd.
Waar bij wijze van exceptie een polyandrie buiten den broederkring voorkomt, gelijk bij de moederrechtelijke Nayar-kaste in Voor-Indië, laat zich volgens W. SCHMIDT het ontstaan dezer geslachtsverhoudingen uit een aanvankelijk ongeregeld concubinaat tusschen de Nayar-meisjes en de streng patriarchale Rambutiri-Brahmanen en een daaruit voortgekomen *broeder-polyandrie* nog duidelijk aantoonen.[3)] En dit biedt ook den

1) Ook in het oude Babylon schijnt zij eertijds te hebben bestaan. Althans Urucagina van Lagasch (± 2800 v. Chr.) beroemde er zich op, dat zijn hervormingen ook de afschaffing hadden gebracht van het bestaande gebruik, dat één vrouw aan meerdere mannen toebehoorde.
2) *Castes and Tribes of Southern India* VII, 98.
3) Zie W. SCHMIDT a.w. S. 313/4.

> sleutel tot het verstaan van het 'klassieke' voorbeeld der polyandrie bij de Todas, die, naar hun beste kenner W.H.R. RIVERS[1] aantoonde, zeer waarschijnlijk uit een menging van de Nayar-Dravidas en de Rambutiri-Brahmanen zijn voortgekomen.
> Wat tenslotte de *pirra-ura-verhoudingen* bij de Dieri en Urabunna betreft, komen de vastgestelde feiten op het volgende neer: Buiten de eigenlijke *echtgenoote* krijgt een man later nog één of meerdere vrouwen toegewezen, die echter steeds zelve *gehuwd* moeten zijn en welker mannen toestemming moeten geven tot de zgn. pirra-ura (pira-ungaru), d.i. de in wezen *buiten-echtelijke concubinaatsverhouding* met den ander. Ook deze abnormale geslachtsverhouding heeft met het eigenlijk huwelijk slechts een *uitwendige enkaptische* vervlechting en heeft niets hoegenaamd met een groepenhuwelijk te maken.[2]

Waar nu, gelijk wij vroeger zagen, juist de uitwendige enkaptische vervlechtingen van huwelijk en gezin de hoofdrol spelen in de *volksrechtelijke regeling*, wordt het methodisch ontoelaatbaar uit de zgn. gewoonterechtelijke normen van het volksverband de innerlijke positieve structuurverhoudingen van huwelijk en gezin bij een bepaald volk te willen uitlezen. Zulks geldt uiteraard evenzeer voor toestanden, als bij de Kirgizen in Centraal-Azië of bij de Bantu-negers, waar volksrechtelijk de vrouw schijnbaar slechts als economisch gefundeerd rechtsobject, als een stuk van 's mans vermogen wordt behandeld.

Het is weer LOWIE, die zonder zelf de structuurprincipes van huwelijks- en gezinsleven voldoende van hun externe betrekkingen te onderscheiden, toch, door een juiste intuitie geleid, met bijzonderen nadruk waarschuwt tegen een overschatting van de traditioneele volksrechtelijke opvattingen van het huwelijk bij een bepaalden stam, voor het verwerven van inzicht in de werkelijke positie der gehuwde vrouw[3]: 'The conditions involved in the

1) W.H.R. RIVERS *The Todas* (London 1906).
2) Vgl. hierover nader LOWIE a.w. p. 49 fl. die duidelijk aantoont, dat het hier inderdaad om een *concubinaatsverhouding* gaat, welke reeds *volksrechtelijk* streng van de strict monogame huwelijksverhouding is onderscheiden.
3) a.w. p. 179: 'In other words, it is important to ascertain what customary or written law and philosophic theory have to say on feminine rights and obligations. But it is more important to know whether social practice (bedoeld zijn hier inderdaad vooral de *interne* verhoudingen) conforms to theory or leaves it halting in the rear, as it so frequently does'.

relations of men and women are manysided and it is dangerous to overweight one particular phase of them'[1], zoo merkt hij op. In derdaad, maar wij moeten hieraan toch aanstonds toevoegen, dat juist voor de onderscheiding van de verschillende *zijden* der bedoelde betrekkingen, het inzicht in haar *individualiteits-structuur* noodzakelijk is. Het *feitenmateriaal* eischt, gelijk wij doorloopend hebben betoogd, een *interpretatie*, om in zijn juiste zin-structuur te worden verstaan, en wie a priori de structuurprincipes bij zijn onderzoek elimineert, loopt voortdurend gevaar voor *misduiding van de feiten*. De feiten zelve zijn hier van normatieve individualiteits-structuur!

§ 5 - De structuur der familiegemeenschap en de verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie.

Waarom de familie geen natuurlijke verbands-structuur, doch alleen een natuurlijke gemeenschaps-structuur bezitten kan.

Tot het radicaal-type der biotisch gefundeerde en eerst in den moreelen wetskring gequalificeerde gemeenschappen behoort buiten huwelijk en gezinsverband ook de *familie*.

Onder *familie* in dezen 'natuurlijken zin' versta ik - onder preciseering van het zeer onomlijnde spraakgebruik[2] - uitsluitend den kring van de nog levende bloedverwanten zoowel in de vaderlijke als moederlijke lijn, die onderling een *cognatische* gemeenschap vormen, waarbij echter zulke verre graden van bloedverwantschap, die niet meer in het actueele gemeenschapsbewustzijn der leden te realiseeren zijn, buiten spel blijven.

De zgn. agnatische vaderrechtelijke resp. de moederrechtelijke 'groot-familie', welke inderdaad verbandskarakter vertoonen, behooren als zoodanig niet tot de typisch biotisch gefundeerde gemeenschappen, een punt, waarop wij hieronder terugkomen.

De cognatische familie vormt *als zoodanig geen samenlevingsverband* in den vroeger door ons gepreciseerden zin, evenmin als

1) a.w. p. 179.
2) Het spraakgebruik noemt ook het gezin een familie.

het huwelijk. Weliswaar is hier de eenheid naar het interne structuurprincipe zelfs op ruimer schaal dan bij het gezin onafhankelijk van de wisseling der leden. Maar in de cognatische familiegemeenschap ontbreekt *als zoodanig* de gezagsstructuur, welke wij als essentieel voor het *verband* leerden kennen.

Ofschoon deze gemeenschap slechts tusschen nog *levende* familieleden bestaat, is zij noodwendig in den *geslachtssamenhang* gefundeerd, die zijn eenheid in de veelheid *niet alleen in de coexistentie*, maar ook in de *successie zijner leden* heeft.

De differentieering der familie-gemeenschap in engere en ruimere kringen.

Waar bepaalde (historisch gefundeerde) organisatievormen aan de cognatische familiegemeenschap als zoodanig vreemd zijn, vormen zich binnen deze gemeenschap noodzakelijk engere groepen van elkander nastaande bloedverwanten, terwijl de gemeenschapsbetrekkingen tusschen de verder verwijderde bloedverwanten vooral in tijden, die aan de onderhouding van het familieleven niet gunstig zijn, steeds losser worden.[1)]

De intern-moreele liefdebetrekkingen tusschen de familieleden vertoonen zoo een sterke schakeering op het substraat van den naderen of meer verwijderden graad van biotische bloedverwantschap.

Hieraan heeft ook LITT ongetwijfeld gedacht, toen hij zijn onderscheiding tusschen de ‘gesloten kringen’ van den eersten en die van den tweeden graad invoerde, zonder echter met de interne structuurprincipes dezer kringen rekening te houden.

De meest enge familiekring wordt uiteraard gevormd tusschen ascendenten en descendenten in den eersten graad, die voorheen in één gezinsverband vereenigd waren, maar door uittreding uit dit verband niet langer in de verhouding van gezinsgenooten staan.

De typisch biotische fundeering der gezinsgemeenschap komt

1) Reeds in verschillende Germaansche volksrechten vonden deze engere en ruimere kringen van bloedverwantschap ook volksrechtelijke erkenning in de onderscheiding van de zgn. *vierendeelen* en de *achtendeelen*, als de door de vier grootouders, resp. de acht overgrootouders ontstane maagschapsgroepen van de persoon, van waaruit men rekende.

ook hierin tot uiting, dat deze laatste als zoodanig gebonden blijft aan de organische ontwikkeling der kinderen tot zij volwassen zijn geworden.[1)]

Ook het blijven wonen in eenzelfde huis van de ouders met hun volwassen kinderen kan het eigenlijke gezinsverband niet doen voortbestaan wanneer de typisch biotische fundeering daarvoor in werkelijkheid vervallen is.

Het natuurlijk ouderlijk gezag in zijn noodwendige gezinsstructuur komt in dit geval vanzelve te vervallen, daar het typisch is gefundeerd in de natuurlijke afhankelijkheidsverhouding, waarin het nog onvolwassen kind tot zijn ouders staat, die het ter wereld hebben gebracht.

Wel blijven de ouders de natuurlijke raadgevers van hun uit het gezinsverband getreden volwassen kinderen. Wel blijven zij krachtens de interne structuur van den allerinnigsten familiekring, waarin zij met deze laatsten gevoegd zijn, aanspraak maken op het behoud van de eere van het ambt, dat in het gezinsverband op hen als ouderlijke gezagsdragers gerust heeft. Maar het ouderlijke ambtsgezag in den eigenlijken zin des woords heeft een einde genomen tegelijk met den gehoorzaamheidsplicht der kinderen, zoodra de laatsten het gezinsverband verlaten hebben. Eventueel ook nadien voortdurende positieve gezagsfuncties der ouders zijn als zoodanig niet meer uit de interne structuur van het ouderlijk ambt te verstaan.

Bij de oplossing van het gezinsverband blijft de zeer innige familieband, waarin het eerste van meetaf enkaptisch vervlochten lag, natuurlijk voortbestaan.

Maar ook deze allernauwste familiegemeenschap tusschen ouders en uit het gezinsverband getreden kinderen bezit geen eigenlijke verbandsstructuur.

1) De primitieve methode tot het vaststellen van de puberteit en volwassenheid is op het individueel lichamelijk onderzoek gebaseerd. Eerst later komt een algemeene volksrechtelijke bepaling van de meerderjarigheid.

De uitdrukking van het structuurprincipe der familie-gemeenschap in de verschillende modale zin-zijden der werkelijkheid.

Al is intusschen de familiegemeenschap in haar centrale en meer periphere kringen van verwanten geen *verband*, zij bezit nochtans, gelijk wij reeds zagen, *als natuurlijke gemeenschap*, haar eigen innerlijk stuctuurprincipe, dat zich in alle modale zin-zijden dezer gemeenschapsbetrekkingen behoort uit te drukken: *in de getalszijde:* in de veel-eenheid der familieleden onder leiding van in de banden der bloedverwantschap gefundeerde liefde- en sympathiebetrekkingen; *in de ruimtelijke zijde:* (bij het ontbreken van een eigenlijk ruimtelijk verbandscentrum als in het gezin) in de bijzondere gemeenschapsbetrekkingen tusschen de ruimtelijke centra der afzonderlijke familiekringen; *in de physisch gefundeerde biotische zijde:* in de door het structuurprincipe ontsloten organischgenetische verwantschapsbetrekkingen; *in de psychische zijde:* in het ontsloten typische saamhoorigheidsgevoel der verwanten, dat uiteraard weer genuanceerd is naar engere en ruimere familiekringen; *in de logische zijde*, als subjectief, emotioneel gefundeerd gemeenschapsbegrip van den familieband; *in de historische zijde:* in den typischen beschavingskring der familiegemeenschap met haar eigen traditie en cultuur-objecten (zie hieronder); *in de omgangszijde:* in de typische interne omgangsvormen tusschen verwanten, welke haar centrum vinden in familiefeesten en familierouw, in het gemeenschappelijk opkomen voor de familieëer etc.; *in de economische zijde:* in het sparen van typisch familiegoed onder economische waardeering van zaken, die met geliefde familieleden zeer nauw verbonden waren, naar hare zgn. ‘affectieve waarde’ binnen de familiegemeenschap (men denke aan familieportretten, oude herinneringen aan gestorven verwanten enz.); *in de juridische zijde:* in den internen (slechts in uiterst beperkte mate ook *burgerrechtelijk* erkenden) wederkeerigen onderhoudsplicht der verwanten, in de interne gemeenschapszijde der erfrechtelijke verhoudingen, in de interne gemeenschapszijde van de voogdij van naaste familieleden etc., etc., alles interne gemeenschapsrechtelijke verhoudingen, welke

los van de typisch biotisch gefundeerde moreele bestemmingsfunctie van de familiegemeenschap in haar materieelen zin niet zijn te vatten.

En *boven den tijd* wijst de familieband naar zijn normatieve zinstructuur weder uit naar de religieuze menschengemeenschap in Christus, in wien alle wedergeborenen de religieuze zin-vervulling vinden van hun tijdelijke verwantschapsbanden als leden van het eene menschengeslacht, op den grondslag der *palingenese*.[1)]

B - De verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie.

Algemeene karakteristiek van de verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie.

In ons voorafgaand onderzoek naar de structuurprincipes, welke door het radicaal-type der biotisch gefundeerde en moreel gequalificeerde gemeenschappen en samenlevingsverbanden omsloten worden, merkten wij herhaaldelijk op, hoe deze structuren op minder gedifferentieerd beschavingspeil vaak vervlochten liggen in wat wij noemden ‘samenlevings-verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie’.

Bij gemis aan inzicht in de onderscheiden structuurprincipes dreigt licht het gevaar, zulke ongedifferentieerde verbanden zelve tot het hierboven genoemd radicaal-type te rekenen en ze dus als *typisch biotisch* (of althans *typisch in een andere vóór-logische zijde der werkelijkheid) gefundeerde* samenlevingsverbanden te vatten.

Tot zulk een misverstand kan licht bijdragen de opvatting van TÖNNIES' vroeger besproken tegenstelling tusschen ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’ als een *structuur-typische*.

TÖNNIES zelve ziet deze tegenstelling als een *ideaal-typische*, ongeveer in den zin van MAX WEBER, d.w.z. de begrippen ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’ worden door hem gevat als ‘normaalbegrippen’, als ‘maatstaf-typen’, welke dienen, om de ‘sociale werkelijkheid’ in haar *subjectieven zin* te leeren verstaan, zon-

1) Vgl. Marcus 3:34 en 35.

der nochtans als zoodanig een *normatieven* zin te hebben.[1)]

Waar nu in de ‘Gemeinschaft’ in dezen zin volgens TÖNNIES steeds een natuurlijke, op instinctieven grondslag rustende ‘Wesenswille’ heerscht, en hij gezin en familie als haar prototypen ziet, terwijl hij onder de ware ‘gemeenschappen’ in dezen zin ook rekent huis- en akkerverband, dorpsgemeenschap, de middeleeuwsche stadsgemeenschap met haar gilden etc., dreigt bij een wezenlijk *structuur-typische* opvatting van dit ‘gemeenschapsbegrip’ inderdaad onmiddellijk het gevaar van een *nivelleering* der interne fundamenteele structuurverschillen tusschen al die gemeenschappen en verbanden, waarin de ‘natuurlijke geest der gemeenschap’ in TÖNNIES' zin kan worden geconstateerd.

Want in de ‘verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie’, waarover wij thans meer bijzonder te handelen hebben, is inderdaad de ‘gemeenschapsgeest’ in TÖNNIES' zin van ‘Wesenswille’ (contra ‘Kürwille’)[2)] sterk ontwikkeld. De leden beschouwen zich zelve, in de meer primitieve vormen dezer verbanden, als wezenlijke bloedverwanten, ook waar geen reëele verwantschap valt aan te toonen, waarover hieronder nader.

Wanneer men dus geen anderen maatstaf bij het structuuronderzoek van deze verbanden heeft dan de subjectieve opvattingen, welke in een bepaalde volksgemeenschap over hun karakter heerschen en daarbij TÖNNIES' onderscheiding van ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’ tot uitgangspunt neemt, dan ligt niets meer voor de hand, dan deze samenlevingsvormen tot de *natuurlijke verbanden met natuurlijken gemeenschapszin te rekenen*.

Ik moet hiertegenover beginnen vast te stellen, dat naar hun ware structuurtype de bedoelde samenlevingsvormen in 't geheel niet door het tevoren onderzochte radicaaltype omsloten worden, en dat zij veeleer behooren tot de *typisch historisch gefundeerde samenlevingsverbanden*.

Dat wij ze *hier*, onder een afzonderlijk hoofd, behandelen, vindt

1) Vgl. buiten zijn bekend werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* ook zijn kleinere verhandeling *Gemeinschaft und Gesellschaft* in Handwörterbuch der Soziologie hrg. v.A. VIERKANDT, S. 186.

2) Zie hierboven blz. 132 vlg.

zijn grond alleen in de omstandigheid, dat zij - in hun ongedifferentieerde gestalte als primitieve, *nog star aan de 'natuurzijden' der werkelijkheid hangende*, samenlevingsverbanden - zich bij voorkeur *vastknoopen* aan de wezenlijk natuurlijke verbanden en gemeenschapsverhoudingen of althans aan typisch biotisch gefundeerde onderscheidingen in de menschelijke samenleving.

Wat verstaan wij nu onder 'verhanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie'?

In 'talgemeen kunnen wij daaronder rekenen die verbanden, welke in ruimere of engere mate al die typische structuurfuncties waarnemen, waarvoor zich op een meer gedifferentieerd beschavingspeil afzonderlijke samenlevingsverbanden van eigen structuur-typen vormen.

De verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie als historisch gefundeerde vervlechtingsvormen van samenlevingsstructuren.

Deze stand van zaken eischt wel een nader onderzoek. Het moet toch in 't licht van ons geheele voorafgaand betoog duidelijk zijn geworden, dat men er niet mee uitkomt, de bedoelde functies der nog ongedifferentieerde samenlevingsverbanden bloot *modaal-functioneel* te vatten en b.v. vast te stellen, dat het primitieve patriarchaal verband zoowel omgangs-, economische, juridische als geloofsfuncties heeft, terwijl dan b.v. aan het moderne bedrijfsverband alleen een economische, aan het moderne kerkverband alleen een geloofsfunctie, aan het moderne staatsverband alleen een juridische, aan de moderne sociëteit alleen een omgangsfunctie zou toekomen.

Wij weten nu immers genoegzaam, dat alle samenlevingsverbanden zonder onderscheid in de verschillende modale zin-zijden der werkelijkheid fungeeren en dat men hun werkelijkheid niet functionalistisch in een of meerdere wetskringen kan *afsluiten*.

Het geheele onderscheid tusschen verbanden met gedifferentieerde en zulke met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie is slechts *structuur-typisch en niet functionalistisch* te verstaan.

Dit wil dus zeggen, dat b.v. een primitief samenlevingsverband van het type der *sibbe* niet bloot *modaal*-economisch fungeert, maar inderdaad *zulke structureel-economische* functies kan hebben, als wij op gedifferentieerd beschavingspeil alleen in een economisch gequalificeerd *bedrijfs*verband aantreffen, dat het niet bloot een *modale* omgangsfunctie heeft, maar inderdaad mede als een *sociaal gequalificeerd omgangsverband* optreedt, dat het niet bloot een *modale rechtsfunctie* heeft, maar inderdaad *typisch statelijke rechtsfuncties* kan uitoefenen etc. etc.

Nu kan uiteraard ook een modern gedifferentieerd samenlevingsverband typische structuur-functies van andere samenlevingsverbanden waarnemen. Zoo kan b.v. de moderne staat *staatsbedrijven, staatsscholen* etc. in het leven roepen.

Het Roomsche kerk-instituut heeft gedurende de Middeleeuwen belangrijke *statelijke* functies vervuld, gelijk de staat op zijn beurt in verschillende perioden *kerkelijke* functies etc. etc.

Maar wezenlijk gedifferentieerde samenlevingsverbanden behouden bij dit alles hun eigen interne structuur, *waarin een gedifferentieerde bestemmingsfunctie valt aan te wijzen*. Voor de vreemde structuurfuncties, welke zij vervullen, moeten zij toch weder verbanden met eigen typische bestemmingsfunctie in het leven roepen. Een staatsbedrijf blijft tenslotte naar zijn innerlijke structuur een *bedrijf*, en zijn nauwe lieering aan het staatsverband behoort niet tot zijn radicaal- en stamtype. Dat een bepaald bedrijf als *staats*bedrijf optreedt ligt uitsluitend in het *variabiliteitstype* van dit samenlevingsverband.

Bij het ‘samenlevingsverband met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie’ treffen wij daarentegen een geheel anderen stand van zaken.

Men zoekt hier vruchteloos naar zulk een eenvoudig structuurprincipe, waarin fundeerings- en bestemmingsfunctie beide stamtypisch zijn gedifferentieerd binnen een omvattend radicaal-type van verbandsstructuren.

In principe kan zulk een samenlevingsverband veeleer de meest heterogene structuren in zich vereenigen al naar gelang van de

samenlevingsbehoeften op een bepaald primitief cultuurpeil, terwijl het, bij een wezenlijke ontsluiting van de beschavingsontwikkeling in den desbetreffenden cultuurkring, zich tenslotte geheel in gedifferentieerde samenlevingsverbanden oplost.

Zoo stuiten wij in deze primitieve verbanden eigenlijk op een vervlechting van heterogene structuurprincipes, die tot hun *wezen* behoort en als zoodanig zelve in een verbandsvorm positieve gestalte heeft gekregen.

Deze verbandsvorm is zelve typisch historisch gefundeerd in een bepaalde *machtsvorming*, maar de bedoelde machtsvorming heeft zich nog niet weten vrij te maken van een starre gebondenheid aan vóór-logische natuursubstraten.

Daarom wordt, gelijk we reeds opmerkten, voor deze verbandsvormen bij voorkeur een reëele of fictieve aansluiting gezocht bij wezenlijk natuurlijke samenlevingsgemeenschappen als gezin en familie, of althans knoopt men ze vast aan bepaalde biotisch gefundeerde verschillen als sexeverschil, leeftijdsverschil etc. Het structuurprincipe der natuurlijke gemeenschap kan in de nog ongedifferentieerde verbanden een overwegende, leidende rol spelen. Dit is b.v. zeer duidelijk het geval in de patriarchale zgn. grootfamilie, in de sibbeverbanden, alsmede in menig stamverband der relatief oudste nog levende primitieve volken. Het structuurprincipe van het natuurlijk gemeenschapsleven kan echter ook reeds op den achtergrond zijn gedrongen door een accentueering van andere structuren, welke in het verband zelve vervlochten zijn, met name de *politieke* (zoo b.v. in de ‘mannenbonden’, door W. SCHMIDT onthuld als reactie tegen matriarchale verbandsvormen).

Door dit alles vormen juist zulke verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie wel de moeilijkste stof voor een wezenlijke structuur-analyse.

Hebben zij inderdaad een interne structuur-eenheid, of zijn ze eigenlijk niets dan een agglomeraat van verbanden met gedifferentieerde bestemmingsfunctie? Maar zoo dit laatste het geval zou zijn, hoe kunnen zij dan als ‘einheitliche’ samenlevingsverbanden fungeeren?

Ziedaar vragen, welke in de heerschende richtingen in de ‘sociologie’ zelfs niet worden *opgeworpen*, daar men hier aan de eigenlijke individualiteits-structuren der menschelijke samenleving geen aandacht schenkt, maar met ‘algemeen-begrippen’ opereert als ‘groep’, ‘klasse’ etc. en deze begrippen slechts naar functioneele gezichtspunten differentieert.

In ieder geval staat vast, dat de verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie niet van enkelvoudige structuur kunnen zijn, doch als wezenlijke individueele v e r v l e c h t i n g s v o r m e n v a n s t r u c t u r e n moeten worden gequalificeerd.

De structuurvervlechting in de patriarchale ‘grootfamilie’.

Nemen wij als eerste voorbeeld de patriarchale ‘grootfamilie’, welke door de ‘Kulturkreislehre’ wordt gerekend tot den ‘familievorm’ der veeteelt drijvende nomadenvolken. Inderdaad schijnt dit samenlevingsverband op het eerste gezicht geheel de structuur der familie te vertoonen, waar het ouders, kinderen en kleinkinderen in één verband omvat, en bovendien door een sterk patriarchale gezindheid der leden is gekenmerkt.

Bij nader toezien blijkt echter, dat deze verbandsvorm als zoodanig uit het structuurprincipe der familiegemeenschap niet valt te verstaan. Dat toch de gehuwde zonen met hun nieuw gevormde gezinnen, zelfs bij het betrekken van een eigen tent (gelijk bij de minussinskische Tataren), binnen de huisgemeenschap van den vader blijven, dat daarbij de vader een wezenlijk verbandsgezag krijgt over den geheelen kring dezer afzonderlijke gezinsgemeenschappen, dat zich binnen dit geheele omvattend verband een buitengewoon belangrijk eerstgeboorterecht van den oudsten zoon ontwikkelt, dit alles hangt geenszins met de interne structuur der familiegemeenschap in haar engeren kring van grootouders, ouders en kleinkinderen samen.

Nòch het verbandsgezag van den patriarch, nòch de bijzondere positie van den oudsten zoon in dit patriarchaal verband zijn *typisch biotisch* gefundeerd.

Slechts een *historische machtsvorming* van den patriarch kan het typisch substraat van zijn verbandsgezag vormen.

En het geheele patriarchale verband kan als zoodanig niet typisch biotisch gefundeerd zijn, doch alleen in een historischenorganisatievormzijntypischefundeeringsfunctie vinden.

Bij het zoeken naar het eigenlijke structuurtype van de historische machtsvorming van den patriarch dringt zich in de eerste plaats haar samenhang met *economische factoren* op. In dit verband verdient bijzondere aandacht wat de bekende ethnoloog RADLOFF ons mededeelt over den oorsprong der grootfamilie (de zgn. 'aul') bij de Kirgizen: 'Die Familienglieder, welche in nächster Verwandschaft standen,' zoo schrijft hij, 'waren durch einen gemeinschaftlichen unteilbaren Besitz, der für kleinere Herden eine Existenzbedingung ist, in ihren Interessen eng aneinandergekettet; an sie schlossen sich einzelne fernere Verwandte und durch andere Verhältnisse nahestehende Familien an und so bildete sich die kleinste soziale Einheit, das "Aul". Dieses bleibt Winter und Sommer zusammen, es besteht in sechs bis zehn Einzelfamilien. Der Leiter des Auls ist das älteste Familienglied derjenigen Familie, die den grösZten Besitzstand und die meisten Verwandten im Aul besitzt.'[1)]

Waar inderdaad zulk een historisch-economische[2)] fundeering van het patriarchaal gezag en het daarmede samenhangend eerstgeboorterecht van den oudsten zoon aanwijsbaar is, is zulks weliswaar *voor de interne familiegemeenschap* een bloot *externe* factor, *maar geenszins voor het patriarchaal verband qua talis*.

Is dan de patriarchale groot-familie naar haar interne structuur als een economisch gequalificeerd bedrijfsverband te beschouwen?

1) *Aus Siberien* (Leipzig, 2e Aufl., 1893) S. 513.
2) Dat het hier in laatste instantie om een *historische fundeering* gaaf, waarin tenslotte de machtsgrondslag en de traditie beslissend zijn, blijkt hieruit, dat ook bij vermenging van patriarchale volken met zulke, die onder een met het landbouwbedrijf der vrouw samenhangend moederrecht leven, het patriarchaat zich gewoonlijk handhaaft, waar het tot de instellingen van het veroveraarsvolk behoort, ondanks het feit, dat de economische grondslagen gewijzigd zijn.

Ongetwijfeld oefent zij de structuurfuncties van zulk een verband uit. Maar toch is zij geenszins als bedrijfsverband *gequalificeerd*.

In de eerste plaats toch blijft in haar structuur het bedrijfsverband *essentieel vervlochten met een bepaalden engeren kring van familiegemeenschap*, welke vervlechting niet kan ontbreken zonder dat het patriarchaal verband zelve komt te vervallen. En in de tweede plaats is de vervlechting van andere samenlevingsstructuren niet minder essentieel voor dit verband. Zoo dringt zich met name een *politische structuur* op, welke haar typische fundeering in een *wapenmacht* bezit en zich in 't bijzonder in de handhaving van den internen vrede en in de bloedwraak geldend maakt.

Ook deze structuur is dus geenszins uit het interne structuurprincipe der familiegemeenschap te verstaan, maar ze is in het patriarchaal verband weder essentieel vervlochten met familiegemeenschap en bedrijfsgemeenschap beide.

En dat inderdaad het interne structuurprincipe der familiegemeenschap in de patriarchale groot-familie een leidende rol vervult, d.w.z. dat hier de familiegeest dit verband in zijn gecompliceerde structuur inderdaad doortrekt, blijkt het duidelijkst, waar zich daarbinnen een *cultusgemeenschap in de vereering der voorvaderen ontwikkelt*.

FUSTEL DE COULANGES heeft ons in zijn bekend werk *La cité antique* een uitvoerige schildering van dezen voorvaderencultus in diens meer ontwikkelden vorm bij de Indo-Germaansche volkeren, in 't bijzonder bij de Grieken en Romeinen, gegeven en er op gewezen, hoe in dezen cultus een voortdurende uitwisseling van liefdediensten tusschen de levende en doode familieleden plaats vond. De voorvader ontving van zijn nakomelingen de reeks doodenmaaltijden, dit was het eenig genot, dat hij in zijn tweede leven kon hebben. De nakomeling daarentegen verkreeg van zijn voorvaderen den bijstand en kracht, die hij in dit leven behoefde. Zoo werd een sterke band geknoopt tusschen alle generaties van een en dezelfde gens, waardoor een ‘eeuwige’ onverbrekelijke totaliteit werd in het leven geroepen.

Deze vergoddelijking van de voorvaderen in de geloofs- en

cultusgemeenschap der patriarchale groot-familie toont wel duidelijk, dat inderdaad, onder leiding van de geloofsfunctie, alle interne verhoudingen in dit verband door den familiegeest doortrokken waren, hoe dus inderdaad de agnatische familiegemeenschap in dit nog ongedifferentieerd samenlevingsverband de *centrale en leidende structuur* vormde, ofschoon deze *niet als zoodanig* een wezenlijke *verbandsstructuur* kon zijn.[1)]

De structuur-vervlechting binnen het sibbe- of clanverband.

Een ander type van een verband met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie ontmoeten wij in de primitieve *sibbe* of *clan*. Men karakteriseert dit verband gewoonlijk als een *genootschappelijk georganiseerde*[2)] ruimere groep van verwanten, waarbij de verwantschap in tegenstelling tot de bilaterale familie een *unilateraal* karakter draagt, d.w.z. òf alleen in de vaderlijke òf alleen in de moederlijke lijn wordt in aanmerking genomen.[3)] Zelfs een zoo scherp waarnemer als LOWIE schrijft van de 'sibbe', dat zij een primitief type van sociale eenheid is 'that resembles the family in being based on kinship but otherwise differs fundamentally from it.'[4)]

Ware deze opvatting inderdaad juist, dan zou de sibbe moeten worden gerekend tot de typisch biotisch gefundeerde samenlevings-

1) Vgl. over den aanvang van dezen 'Ahnenkultus' bij de Battaks, de Dschagga-negers en andere nog minder ontwikkelde primitieve volken:
A. VIERKANDT *Gesellschaftslehre* (2e Aufl. 1928) S. 445. Ongetwijfeld juist is zijn opmerking: 'Wenn die Quellen in derartigen Fällen vielfach die Auffassung vertreten, dass das Verhalten des Menschen bei dem hier gemeinten Typus lediglich duch Furcht und den sogenannten Egoismus bestimmt werde, von einer Liebe und Verehrung aber keine Spur in sich trage, so darf diese Auffassung hier so wenig wie sonst im religiösen Leben als richtig gelten: sie verwechselt die reine Selbstfürsorge mit dem Solidaritätsverhalten innerhalb der Gemeinschaft. Es ist klar, dasz hier eine Gemeinschaft besteht, die diejenige der Familie über das Grab fortsetzt. Eigenfürsorge mag sich gelegentlich einmischen, ist jedoch dann nur eine Oberflächenkraft.'
2) Dit in tegenstelling met de 'patriarchale grootfamilie'.
3) De vader-sibbe heette bij de Romeinen *gens*.
4) *Primitive Society* p. 105.

verbanden en als zoodanig evenals het gezinsverband en de huwelijks- en familiegemeenschap ‘van alle tijden’ zijn, d.w.z. in zijn werkelijk voorkomen binnen de tijdelijke menschelijke samenleving niet aan een bepaald historisch beschavingspeil gebonden wezen.

Intusschen heeft juist LOWIE krachtig medegewerkt tot de wetenschappelijke ondermijning van de oudere evolutionistische opvatting, dat het sibbeverband in de ontwikkeling der menschelijke samenleving bij alle primitieve volken aan de eigenlijke gezins- en familiegemeenschap zou zijn voorafgegaan. Hij toonde toch aan, dat, terwijl de sibbe juist bij de minst ontwikkelde primitieve volken (de volken der zgn. ‘oerculturen’ volgens de ‘Kulturkreislehre’) geheel ontbreekt en bij ontsluiting van de beschaving in onzen zin, althans op den duur, vanzelve verdwijnt, daarentegen de gezins- en bilaterale familiegemeenschap een absoluut universeel instituut van alle tijden is. En juist hij heeft erop gewezen, dat het sibbe- of clanverband bij de primitieve volken als regel eerst optreedt, wanneer landbouw of veelteelt geheel of ten deele de jacht als basis van het economisch bestaan hebben overvleugeld.[1)] Ja, nog sterker, LOWIE heeft ook toegegeven, dat de gemeenschappelijke afstamming, waarop de sibbegenooten zich als fundament voor heel dit verband beroepen, voor een groot deel der leden niet meer dan een *fictie* is.[2)]

En inderdaad, de vermeende afstamming van een gemeenschappelijken stamvader of -moeder, vormt bij de sibbe zoo weinig een wezenlijk *typisch biotisch* structuursubstraat *van het verband als zoodanig*, dat zij bv. bij de totem-clans een geheel *mythologisch* karakter aanneemt, zoodat vaak zelfs dieren of planten als stam-

1) a.w. p. 141.
2) a.w. p. 109: ‘When we investigate by genealogical methods the average sib, we generally find it impossible to derive all the members from a single ancestor. What we discover is a series of independent lines of descent merely theoretically united by a common ancestry.... Thus, in taking a census of the Hopi I found that several very small mother-sibs were not composed wholly of individuals related to one other by blood but could be separated into two or three distinct matrilineal groups which regarded themselves as related only by a legal fiction.’

vader worden vereerd[1)], terwijl ook buiten de typische totemculturen de gemeenschappelijke afstamming als *basis voor het sibbeverband* zeer vaak een bloot mythologisch motief moet worden genoemd. Zij kan hier slechts door symbool en mythe in het besef der sibbe-, resp. stamgenooten worden levendig gehouden.

Zulks neemt echter niet weg, dat in het somtijds zeer omvangrijke[2)] sibbeverband verschillende unilaterale familiekringen, al mogen ze *onderling* niet in een enkele *reëele* familiegemeenschap verbonden wezen, *essentieel besloten zijn*.

Het sibbeverband kan als zoodanig niet bestaan *zonder althans een belangrijk bestanddeel in zich te sluiten van de familiegemeenschap in vaderlijke resp. moederlijke lijn*. Afgescheiden van de adoptie is van den natuurlijke grondslag der *geboorte* het lidmaatschap afhankelijk. Ieder wordt door geboorte lid van zijn sibbe. En evenals bij de patriarchale grootfamilie vervult het interne structuurprincipe der natuurlijke familiegemeenschap een *centrale, leidende rol binnen den vervlechtingsvorm van samenlevingsstructuren*, welken wij in de sibbe ontmoeten.

De natuurlijke gemeenschapsgeest der familie beheerscht ook hier het geheele verband, wat bij den normaliter fictieven of mythologischen grondslag der gemeenschappelijke afstamming veel meer de aandacht trekt dan in het verband der patriarchale grootfamilie, waar de aanknooping bij de natuurlijke familiegemeenschap als grondslag een veel *nauwere* en veel meer *reëele* is. Terwijl de sibbe dwars door huwelijksgemeenschap en gezinsverband een scheidslijn trekt krachtens den regel: ‘Eenmaal sibbelid altijd sibbelid’ en dus de gehuwde vrouw nimmer in de sibbe des mans wordt opgenomen, nòch omgekeerd, beschouwen nochtans de leden van eenzelfde sibbe, hoe ver zij ook in wezenlijke verwantschap van

1) Niet altijd wordt bij totem-clans het totem-dier of de totem-plant zelve als stamvader vereerd. Somtijds vinden wij slechts de voorstelling van een gemeenschappelijke stam-moeder, die met een bepaald dier gehuwd was en nu het totem-dier van den clan ter wereld bracht.

2) Hoe omvangrijk het ledental van een sibbe somtijds kan zijn, leert ons het voorbeeld van de Ostiaken, een volksstam in West-Siberië, waar de exogame vader-sibben vaak zelfs *duizende* leden tellen! Zie LOWIE a.w. p. 113.

elkander mogen verwijderd zijn, ja hoe weinig ook *alle* sibbegenooten elkander onderling in wezenlijke bloedverwantschap mogen bestaan, elkander als *leden van eenzelfde familie*. Dit komt wel zeer sterk uit in den *regel der clan-exogamie*, krachtens welke sibbegenooten elkander niet mogen huwen.

Ofschoon bij de verschillende primitieve volken de sanctie op overtreding van deze verbandsnorm zeer varieert, wordt deze overtreding toch als *bloedschande* beschouwd.[1)]

Ook in den vervlechtingsvorm van het sibbeverband vinden wij nu behalve de structuur der gedeeltelijke familiegemeenschap, al naar gelang van de primitieve samenlevingsbehoeften, geheel andere structuren, waardoor het ongedifferentieerd karakter van dit primitieve verbandstype weder duidelijk aan het licht treedt.

De sibbe fungeert bv. als *vrede-verband* tusschen de leden en neemt als zoodanig ongetwijfeld een *typisch statelijke* structuurfunctie waar, zij is, evenals de patriarchale groot-familie, draagster der *bloedwraak*, zoowel actief, als passief, en vertoont in dit alles een structuur, die *typisch in de historische wapenmacht is gefundeerd*.[2)] Alleen in deze politische structuur behoort ook thuis de intern-rechtelijke positie van een bijzonderen sibbehoofdman, gelijk wij dien in 't bijzonder bij de totemistische clans ontmoeten, waar deze hoofdman echter tegelijk als leider der riten en als magiër een machtspositie in de cultusgemeenschap heeft.

De sibbe kan verder de weer geheel andere structuur vertoonen van het economisch gequalificeerd *bedrijfsverband*, 't zij op het gebied van den landbouw, 't zij op dat van de jacht, waar zij de

1) Vgl. LOWIE a.w. p. 107: 'With us a third or fourth cousin hardly ever functions as a member of the family at all; but by the fixity of the sib bond even the most remote kinsman is still known as a member of the same unit, which is most commonly designated by a name borne by all members, thus leaving no doubt as to sib affiliation. The feeling of community thus established is reflected in the terminology of kinship: sib-mates of the same generation usually call one another siblings, and from this, given the primitive attitude towards names, it is but a step to the feeling that marriage between sib- mates would been incestuous. Hence we find as one of the most common traits of the sib the law of exogamy.'

2) Vgl. bv. voor de *militaire* positie der sibbe o.a. de mededeelingen van HOSE en MC DOUGALL *The pagan tribes of Borneo* I, 158.

onderlinge verdeeling van den arbeid en het grondgebruik der sibbegenooten regelt en vaak ook als eigenaresse van den desbetreffenden grond fungeert.[1)]

Voorts speelt ook in den vervlechtingsvorm der sibbe de *primitieve structuur van het cultusverband* een belangrijke rol. Met name de totemistische clans, waarin het sibbeverband het gezinsleven zoo sterk op den achtergrond dringt, zijn een centrum zoowel van gemeenschappelijk manageloof[2)] als van gemeenschappelijke riten en magische handelingen. In deze cultusgemeenschap fungeert weder de sibbehoofdman als typische leider en drager van een sterk 'charismatisch' gezag (in den zin van MAX WEBER), daar men in hem de magische macht van heel den clan belichaamd gelooft.[3)]

In den totemistischen voorvaderencultus, waarin het structuurprincipe der familiegemeenschap duidelijk de leidende rol vervult, openbaart zich ook weder praegnant de sterk mythologische inslag van de familievoorstelling in het clanverband.

1) Vgl. voor de beteekenis der oud-Germaansche sibbe als agrarischeconomisch verband de mededeeling van CAESAR in zijn *De Bello Gallico* VI, 22.

2) Ik blijf nog steeds, in de lijn van mijn uiteenzetting over het thema 'magie en geloof' in Boek II Dl. I blz. 240 vlg., van meening, dat in het 'manageloof', hoezeer ook van magische motieven doordrongen, een cultisch moment van vereering voor het mysterieus-goddelijke, essentieel is, dat het dus inderdaad als een pistisch-cultisch verschijnsel in den vroeger uiteengezetten zin moet worden beschouwd en niet tot 'magie' *zonder meer* te herleiden is.
Daaraan staat op zich zelve het beheerschingsmotief in het 'manageloof' niet in den weg. In het humanistisch wetenschapsideaal met zijn vergoddelijking en vereering van het natuurwetenschappelijk denken, schuilt dit 'beheerschingsmotief' in nog veel praegnanter zin. Toch heeft dit 'ideaal' ongetwijfeld in zijn cultus van de vergoddelijkte ratio een *pistischen zin*.
De vraag is m.i. niet deze of met het manageloof noodwendig het mythisch motief van een magischen werkingssamenhang is verbonden, maar of het karakteristiek pistisch moment van vergoddelijking en vereering er in besloten ligt. En dit laatste lijkt mij inderdaad niet te loochenen.
Wel zie ik in het manageloof het transcendentale grenspunt in den afval der *πίστις*, als zoodanig zelve een grensgeval van (afvallig) geloof.

3) Vgl. W. SCHMIDT a.w.S. 236 en ook A. VIERKANDT a.w.S. 451.

Tenslotte krijgt bij sommige primitieve volken de leidende rol van het structuurprincipe der familiegemeenschap in het sibbeverband nog een bijzonder accent door de huisgemeenschap binnen een langwerpig woonhuis voor den geheelen clan.

Dat inderdaad ook in totemistische clans de *familie-structuur* (en niet bv. *de politische*) de leidende rol vervult, blijkt het duidelijkst, waar door bijzondere invloeden van buiten af (wellicht in 't bijzonder van moederrechtelijke factoren) het stamverband de sibbe doorsnijdt, zoodat leden van eenzelfden clan tot verschillende stammen behooren. Men heeft bv. bij verschillende volken[1)] geconstateerd, dat wanneer in zulke gevallen de desbetreffende stammen of deelen van stammen met elkander in strijd geraken, de leden van eenzelfden clan solidair blijven en weigeren tegen elkander de wapenen te gebruiken, of dat zij elkander - wanneer zulks onmogelijk is - althans zooveel mogelijk in den strijd ontzien.

In de ongedifferentieerde verbanden verkrijgt één der daarin vervlochten structuren de rol van leidend structuurprincipe.

Uit dit alles blijkt genoegzaam, dat, welke verschillende verbands- of gemeenschapsstructuren wij, al naar gelang van de primitieve samenlevingsbehoeften, in een sibbe ook vervlochten mogen vinden[2)], deze onderscheiden structuren niet in een bloot *agglomeraat van verschillende samenlevingsverbanden* zijn gerealiseerd, doch dat hier inderdaad van *één, vaak zelfs uiterst hecht gevoegd, samenlevingsverband* moet worden gesproken, dat, als verband met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie, een primitieve vervlechtingsvorm dezer onderscheiden structuren daarstelt.

Tot een wezenlijke interne eenheid (naar de wetszijde) kan zulk een ongedifferentieerd samenlevingsverband alleen daardoor worden, dat één bepaalde structuur in dezen ver-

1) Zoo bij de Irokezen in Noord-Amerika, de Kima, de Massim in Britsch-Nieuw Guinea en verschillende andere. Vgl. SCHMIDT a.w. S. 237.

2) *Welke* structuren in een sibbe realiter vervlochten zijn, hangt inderdaad geheel van de omstandigheden af. Terecht merkt LOWIE a.w. p. 115 op: 'The sib thus appears as an extraordinarily changeable unit'.

vlechtingsvorm de leidende rol krijgt ten aanzien van de overige structuren.

In stee van een *leidende functie*, waardoor de gedifferentieerde verbanden, resp. gemeenschappen gequalificeerd zijn, treffen wij dus hier een *leidend structuurprincipe* in den vervlechtingsvorm van verschillende structuren.

Zonder de leiding van het structuurprincipe der familie zou de sibbe ook haar structuur als weer- en vrede-verband, bedrijfsverband en cultusverband niet kunnen verwerkelijken.

In dezen samenhang verdient bijzondere aandacht wat A. VIERKANDT opmerkt over de collectieve aansprakelijkheid der sibbe voor bloed-schulden.[1)]

'Dem sittlichen Gefühl unserer Zeit', zoo schrijft hij 'erscheint die kollektive Ahndung einer Blutschuld, bei der statt der schuldigen Person irgend ein anderer Sippengenosse herausgegriffen werden kann, als eine Härte oder geradezu als eine Unsittlichkeit. Man musz aber an die starke Solidarität der Sippengenossen dabei denken. Sie hat zur Folge, dasz jeder in seinem ganzen Verhalten fortgesetzt von der Gruppe kontrolliert und verantwortlich gemacht wird, wie umgekehrt auch für den Einzelnen wegen dieser gesteigerten Abhängigkeit die Gruppe in viel höherem Masze tatsächlich verantwortlich ist'.

Inderdaad, maar deze sterke interne en externe solidariteit in het sibbeverband laat zich op haar beurt slechts verstaan uit de leidende rol, welke het structuurprincipe der (unilateraal begrensde) familiegemeenschap in dezen vervlechtingsvorm vervult.

En toch is, gelijk wij zagen, het ongedifferentieerde sibbeverband *als zoodanig* niet *wezenlijk* biotisch in de 'banden des bloeds' gefundeerd. De unilaterale familiegemeenschap is hier slechts een deel-structuur in dezen vervlechtingsvorm, die volstrekt niet alle verbandsleden realiter omvat.

Voor het verband *als zoodanig* berust, gelijk wij zagen, de verwantschapsband gewoonlijk slechts op een *fictie* of een *mythe*.

Blijkt daaruit niet - zoo zou men kunnen vragen -, dat de

1) VIERKANDT a.w. S. 452.

structuurprincipes *als zoodanig* tot op zekere hoogte van de menschelijke willekeur afhankelijk zijn?

Ik antwoord: In geenen deele!

De stand van zaken, welken wij hier aantreffen, is volkomen analoog aan dien, welken wij vroeger ontmoetten in de verhouding van *pleeg-ouders* tot *pleegkind*.[1)]

Trouwens in de sibbe speelt de *adoptie* een groote rol. Wanneer een man een kind adopteert, dan wordt dit laatste automatisch lid van de sibbe des mans, inzoover deze sibbe de verwantschap alleen in vaderlijke lijn laat gelden, gelijk het automatisch in de sibbe zijner vrouw zou worden opgenomen, wanneer de verwantschap alleen in moederlijke lijn in aanmerking zou komen.[2)]

De liefde- en sympathieverhoudingen tusschen de leden, welke elkander niet *realiter* in de vaderlijke lijn bestaan, kunnen alleen *analogisch* de interne structuur der unilateraal begrensde familiegemeenschap vertoonen, wijl de bloedverwantschap slechts een *gefingeerde is*.

Men zou hier naar analogie van de termen ‘moederlijke’, ‘vaderlijke’ en ‘ouderlijke’ liefde, waardoor de liefdesverhouding tusschen ouders en pleegkind wordt aangeduid, kunnen spreken van een ‘verwantelijke liefde’ in tegenstelling tot de reëele *verwantschapsliefde*.

De fictie der gemeenschappelijke afstamming zelve bewijst de boven-willekeurigheid van het structuurprincipe, want zij zou volkomen overbodig zijn, wanneer de qualificeerende structuurfunctie der familiegemeenschap inderdaad onafhankelijk van het typisch biotisch fundament ware.

Het ongedifferentieerde karakter van de typische fundeeringsfunctie der primitieve vervlechtingsvormen.

De wezenlijke typische fundeering van het sibbe- of clanverband vonden wij - evenals bij het ongedifferentieerde verband der patriarchale groot-familie - in den *historischen vorm eener min of*

1) Zie hierboven blz. 235 noot 2.
2) Vgl. LOWIE a.w. p. 109.

meer veelzijdige machtsorganisatie, zij 't al dat deze machtsorganisatie uiteraard binnen bescheiden grenzen beperkt blijft. Deze fundeeringsfunctie blijkt intusschen even ongedifferentieerd als de bestemmingsfunctie en onthult zich in deze ongedifferentieerde structuur als typische fundeering van een primitieven vervlechtingsvorm van samenlevingsstructuren.

De moderne ethnologie heeft sinds ERNST GROSSE[1] bijzondere aandacht gewijd aan den invloed der economische factoren op de vorming der patriarchale grootfamilies en der sibbe-verbanden. KOPPERS heeft zelfs - in een m.i. evidente overspanning van deze factoren - de poging gewaagd, het geheele ontstaan van de totemistische clan-organisatie economisch te verklaren[2], een verklaringspoging waarvan zelfs de pistische zin-zijde dezer organisatie niet wordt uitgesloten, al erkent deze Christelijke ethnoloog dat in détailpunten hier nog volstrekt niet alles duidelijk kan worden gemaakt.

Nu staat inderdaad wel vast, dat zoowel bij de vorming der patriarchale grootfamilie als bij die van het sibbeverband (nog geheel afgescheiden van zijn typisch-totemistische vormen) *economische motieven* een belangrijk aandeel hebben.

Wat te dezen aanzien reeds bij de bespreking van het patriarchaal familieverband werd opgemerkt, geldt in onverzwakte mate voor de sibbevorming.

Toch kan van een *typisch economische fundeering* der sibbe zeker niet worden gesproken.[3]

1) ERNST GROSSE *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft* (Freiburg-Leipzig, 1886).
2) KOPPERS in Dl. III (*Die Menschliche Wirtschaft*) van het meermalen aangehaalde standaardwerk *Völker und Kulturen* S. 479 ff. Samenvattend geeft KOPPERS S. 482 de volgende conclusie van zijn onderzoek: 'Auf jeden Fall erflieszt als klarstes Ergebnis aus unseren Darlegungen, dasz der Totemismus als solcher im letzten Grunde in bestimmten wirtschaftlichen Verhältnissen wurzelt und daher aus diesen Verhältnissen heraus seine erste und beste Erklärung schöpfen musz.'
3) De verwarring tusschen de *subjectieve motieven* bij de gemeenschapsen verbandsvorming en de *fundeeringsverhouding naar het structuurprincipe* van een gemeenschap of verband, springt wel sterk in 't oog bij A. VIERKANDT, waar hij a.w. S. 450 schrijft: 'Der Sexualtrieb bildet nicht die einzige, auch nicht die vorwiegende *Grundlage* der Ehe, ebensowenig wie etwa das wirtschaftliche Interesse, vielmehr kommt beides und noch anderes zusammen. Die Ehe bildet eine Lebensgemeinschaft, bei der ein ganzer Komplex von *Motiven verschmolzen ist*' (Ik cursiveer!) Maar ook bij LOWIE vinden wij deze typisch positivistische verwarring, waar hij a.w., p. 62 schrijft: 'Marriage, as we cannot too often or to vehemently insist, is only to a limited extent based on sexual considerations'.

Haar wezenlijke typische fundeering is, gelijk gezegd, slechts te vinden in den historischen vorm eener min of meer veelzijdige machtsconcentratie, waarin de verschillende structuren dezer macht (als: op de handhaving der rechtsorde betrokken zwaardmacht, geloofsmacht, economische macht etc.) weer in één vervlechtingsvorm vereenigd zijn.

Waar het individueele gezinsverband in de gecompliceerdere samenlevingsverhoudingen der meer ontwikkelde primitieve volken niet langer voldoende is voor de *waarneming* van bepaalde omvattender functies, wordt een ongedifferentieerd samenlevingsverband gevormd op de typische basis der bovenbedoelde (volstrekt *historische*) machtsconcentratie, die in zooverre zelve een nog ongedifferentieerd karakter draagt.

Het gezinsverband is *als zoodanig* evenmin als de natuurlijke huwelijks- en familiegemeenschap in een typisch historisch machtssubstraat gefundeerd.

De ongedifferentieerde primitieve samenlevingsverbanden daarentegen staan en vallen met deze typische fundeering

Primitieve vervlechtingsvormen, waarin de politische structuur de leiding verkrijgt. Het sterker georganiseerde stamverband.

Dit geldt dan uiteraard à fortiori voor de in ledental nog omvangrijker ongedifferentieerde samenlevingsverbanden als het meer ontwikkeld stamverband.

Bij de minst gecompliceerde primitieve samenlevingsverhoudingen, gelijk wij die bij de pygmaeën en pygmoide volken e.d. aantreffen, is de ongedifferentieerde machtsconcentratie, waarin

het kleine volksverband zijn typische fundeering vindt, slechts uiterst gering. Maar hier vertoont dan ook, naar de moderne ethnologie algemeen erkent, dit verband een uiterst zwak en los karakter.

Het is hier eigenlijk niet meer dan een zeer primitieve vervlechtingsvorm van een betrekkelijk gering aantal afzonderlijke gezinsverbanden voor de geringe samenlevingsbehoeften, welke door deze gezinnen niet afzonderlijk kunnen worden bevredigd. En waar, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, op dit historisch ontwikkelingspeil het gezin en de familiegemeenschap nog onbetwist in het centrum der samenlevingśverhoudingen staan, vervult in het volksverband hier ook zelve de structuur der natuurlijke gemeenschap de leidende rol. Dit blijkt in de eerste plaats hieruit, dat de *exogamie* hier het karakter van een *locale* exogamie aanneemt, waaruit blijkt, dat alle leden van het kleine volksverband elkander als bloedverwanten beschouwen.

Een geest van wederkeerige hulpvaardigheid, zorg voor de hulpbehoevenden, mededeelzaamheid ten aanzien van den jachtbuit etc. is vrij algemeen in zulke verbanden geconstateerd.

Met name van een constante monopoliseering der wapenmacht door het volksverband valt hier nog geen spoor te ontdekken. Wanneer tusschen bepaalde leden strijd ontstaat, treden het stamhoofd of invloedrijke oudsten hoogstens bemiddelend op.[1)] Wanneer de twistenden echter hun strijd met de wapenen willen beslechten, zijn zij daarbij hoogstens aan algemeene normen van het volksverband gebonden. Valt een van hen, dan heeft de ander slechts de bloedwraak van de familie des verslagenen te vreezen, maar geen straf van de zijde der gezagsdragers in het stam- of volksverband.

De structuur van een *primitieve bedrijfsgemeenschap*, welke in dit volksverband vervlochten is, sluit zich ten nauwste aan bij de economische arbeidsverdeeling tusschen man en vrouw in de afzonderlijke gezinsverbanden.[2)] De mannelijke volksgenooten gaan

1) Bij de Andamanezen e.a. neemt men ook wel de wapenen weg van opgewonden mannen. Zie W. SCHMIDT a.w. S. 179.

2) W. SCHMIDT a.w. S. 149: ‘Die ersten Ansätze zu wirtschaftlichen Verbänden sind in der deutlichen Arbeitsteilung gelegen, die gerade bei den Stämmen der Urzeit zwischen den beiden ersten Konstituenten der Familie, zwischen Mann und Frau, sich einrichtete.’

gezamenlijk ter jacht, de vrouwelijke verzamelen gemeenschappelijk vruchten, wortelen en bladeren, en bij de verdeeling van den jachtbuit en de verzamelde vruchten moeten algemeene verbandsnormen in acht worden genomen.[1] Meestal is het volksverband en niet het afzonderlijk gezin eigenaar van den grond.

Ook de *structuur der cultusgemeenschap*, welke in dezen primitieven vervlechtingsvorm besloten ligt en die met name in de *initiatieriten* een groote rol speelt, staat duidelijk onder leiding van de structuur der natuurlijke familiegemeenschap.[2]

De *politische structuur* treedt op dit historisch ontwikkelingspeil, in het kleine volksverband nog slechts in uiterst zwakken vorm op. Een sterkere ontwikkeling dezer structuur in het eigenlijk stamverband valt inderdaad niet te vereenigen met de leidende rol, welke het structuurprincipe der natuurlijke gemeenschap in deze samenlevingsverhoudingen speelt.

Nòch waar de patriarchale grootfamilie, nòch waar het afzonderlijk gezins- en familieleven in het centrum der samenlevingsverhoudingen staat, komt het tot vorming van een sterk georganiseerd stamverband.

Daarentegen vinden wij bv. reeds bij de vaderrechtelijk-totemistische volken een vrij gecompliceerden en op veel intensiever machtsbasis rustenden stamvorm, waarin als zoodanig geenszins meer de structuur der natuurlijke familiegemeenschap de leidende rol vervult, doch veeleer de *politische structuur* de leiding overneemt, zelfs in een duidelijk antagonisme met de natuurlijke structuren

1) Vgl. hierover de mededeelingen van W. SCHMIDT a.w. S. 185 ff: 'Soziale Fürsorge im Urstaat.'
2) Vgl. bv. HOWITT's beschrijving dezer riten bij de Kurnai in zijn bekend boek *The Native Tribes of South-East Australia* (London 1904). Bij de plechtige verkondiging bij deze gelegenheid van de primaire normen, welke de geïnitieerde jongelingen in acht hebben te nemen, wordt als eerste gebod genoemd: *het luisteren naar de ouders en het betoonen van gehoorzaamheid aan hen;* als tweede gebod: *hun goederen met hun stamgenooten te deelen* enz.

van gezin, huwelijks- en familiegemeenschap. Bij indeeling van de totem-clans in de in oorsprong moederrechtelijke phratrieën wordt de stamvorm nog ingewikkelder.

Reeds H. SCHURTZ heeft in zijn belangrijk werk over de leeftijdsklassen en mannenbonden[1] opgemerkt hoe de versterking der politische structuur in het primitieve stamverband steeds gaat langs den weg van een terugdringing van gezins- en huwelijksgemeenschap uit de centrale leidende positie, welke zij bij minder gecompliceerde verhoudingen in de samenleving innemen.

De invoering van leeftijdsklassen emancipeert de knapen reeds van af hun initiatie uit het gezinsverband. De inrichting van jonggezellenhuizen bij tal van totemistische stammen beteekent, dat de jonge mannen na hun initiatie niet meer in het ouderlijk huis mogen wonen, maar vaak tot hun dertigste jaar ongehuwd, al of niet in sterke separatie van het vrouwelijk geslacht, moeten leven als jonggezellen, die slechts door stamgenootschap, huisgemeenschap en sexe zijn verbonden.

Typeerend voor de tegenstelling met die primitieve ontwikkelingsphase van het volksverband, waarin de structuur der natuurlijke gemeenschap de leidende rol vervult, is het feit, dat bij verschillende sterker georganiseerde stammen, ter gelegenheid van de initiatie, aan de knapen, die tot stamlid worden bevorderd, uitdrukkelijk wordt medegedeeld, dat zij voortaan hun moeder niet meer mogen gehoorzamen.[2]

De vervlechtingsvorm der geheime ‘mannenbonden’.

Ook in de, onder de meer ontwikkelde primitieve volken zeer verbreide, zgn. ‘geheime mannenbonden’ kan de structuur der natuurlijke familiegemeenschap reeds daarom niet meer de *leidende rol* vervullen, wijl alle *innerlijke* band met de interne structuur van gezins- en familieleven hier practisch is doorgesneden.

> Deze ‘bonden’ zijn in hun volgens W. SCHMIDT oorspronkelijke structuur aristocratisch georganiseerde genootschappen, die het geheim hunner interne ordeningen ten strengste tegenover vrouwen

1) H. SCHURTZ *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902).
2) Vgl. W. SCHMIDT a.w. S. 278. Vgl. hierbij hetgeen hierboven blz. 314 noot 2 is opgemerkt.

en oningewijden bewaren. De leden terroriseeren deze laatsten door het angstaanjagende geheim karakter hunner organisatie, door allerlei geweld- en afschrikkingsmiddelen, welke zij toepassen, en door de doodstraffen, die zij gedeeltelijk in geheime 'veemgerichten' voltrekken aan hen, die bondsgeheimen aan vrouwen hebben verraden en aan vrouwen, die zich in deze geheimen hebben weten in te dringen of er bij toeval van gehoord hebben.

Aanvankelijk kunnen in deze bonden slechts zulke mannen worden opgenomen, die een reeks van ceremoniën en vaak harde proeven van geschiktheid - als bv. het dooden van een naasten bloedverwant (!) - doorstaan hebben. Het lidmaatschap is verticaal geordend in verschillende graden. Door het afleggen van een proef en inwijding kan men van een lageren tot een hoogeren graad opklimmen. Maar steeds blijven toelating en opklimming afhankelijk van het betalen van een zekere som in reëele waarden, als varkens, vruchten enz. Ofschoon van den inhoud der geheime samenkomsten ons nog weinig bekend is, daar men hun geheim met name tegenover Europeanen naijverig bewaakt, staat wel vast, dat daarin een (vaak met schedelcultus verbonden) vereering van mannelijke voorvaderen een belangrijke rol speelt, dat er uitgebreide gelagen in worden aangericht, waarvoor men de noodige levensmiddelen, hun toebereiding inbegrepen, van te voren met 'geestenmaskers' van de vrouwen in het dorp heeft afgedwongen etc.

Tegenwoordig vindt men bij de primitieve volken verschillende geheime genootschappen, waarvan zoowel mannen als vrouwen lid kunnen zijn. Somtijds, bv. in Nieuw-Guinea, ontbreekt de gradenindeeling. De zgn. Dukdukbond op Nieuw-Mecklenburg en Oost-Nieuw-Pommeren, waarin ook kinderen kunen worden opgenomen, vervult in de primitieve samenleving dezer eilandbewoners overwegend de *typisch politische rol* van wetgever, rechter, politie en beul. Op de Bankseilanden zijn de mannenbonden met hun sterk hierarchische graden-indeeling, eveneens nog gekarakteriseerd door een *politische structuur*, welke tot uiting komt in de functie van publieke en geheime rechtspraak over de inwoners en het terroriseeren van de niet-leden.

Daarentegen is bv. de West-Afrikaansche Butwabond in het Congogebied zoowel voor mannen als vrouwen toegankelijk. In zijn vervlechtingsvorm zijn de politische en de sociale structuur (als typisch omgangsverband) wel niet verdwenen, maar de leidende rol komt hier toe aan een *pistisch-cultische structuur*, waarin de bond in 't bijzonder bescherming tegen booze geesten wil verleenen en tegelijk een teugelloos geslachtelijk verkeer bevordert.

In Noord-Amerika treedt in 't algemeen de *pistisch-cultische structuur* der geheime bonden sterk op den voorgrond, waarbij behalve voorvaderencultus ook de magie in de meest verschillende vormen aan het woord komt. De vraag is, of men hier ook niet reeds van een

> duidelijke differentieering en daarmede oplossing van de bonden als ongedifferentieerde verbanden kan spreken, wanneer men bedenkt, dat bv. bij de prairie-Indianen reeds afzonderlijke dansgenootschappen, militaire genootschappen, tabakverbonden e.d optreden.[1)]

Wanneer W. SCHMIDT den oorspronkelijken zin dezer bonden juist heeft gevat als een georganiseerd verzet tegen de overmachtige positie, welke de vrouw in de oude moederrechtelijke culturen innam[2)], dan treedt de leidende rol der politische structuur in dit bijzondere vervlechtingstype reeds aanstonds aan het licht.

Doch ook al zou zijn, aan de 'Kulturkreislehre' georienteerde, opvatting blijken onjuist te zijn, dan valt nog niet te ontkennen, dat de geheele organisatievorm dezer bonden, althans in die aristocratische gestalte, welke volgens SCHMIDT de oorspronkelijke is, de leidende rol van een politisch structuurprincipe verraadt, ook al blijven zij als primitieve vervlechtingsvormen 'verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie'.

Oorsprong der mannenbonden.[3)]

> H. SCHURTZ, die den naam 'mannenbonden' in de ethnologische literatuur heeft geïntroduceerd, heeft in zijn boven aangehaald werk *Altersklassen und Männerbünde* (1902) den oorsprong dezer bonden in de 'dichotomie der sexen' gezocht. In het wezen der vrouw zou de sexueele neiging tot den man en daarmede de belangstelling voor gezins- en familieleven alle andere neigingen en interessen overheerschen. Bij den man daarentegen zou de geslachtelijke liefde slechts bij episoden zich geldend maken. Daarom zou zijn belangstelling geenszins in gezins- en familieleven opgaan, maar zich sterk kunnen richten op het maatschappelijk leven in 't algemeen en op het verkeer met zijn sexegenooten. Daaruit zou het ontstaan der leeftijdsklassen, clubs en geheime bonden in een genetische volgorde zijn te verklaren.
>
> Deze psychologische verklaringspoging stuit intusschen reeds af op het feit, dat ook 'geheime vrouwenbonden' bij de primitieve volken voorkomen, terwijl bovendien de 'geheime bonden' in 't geheel geen verdere ontwikkeling der leeftijdsklassen kunnen zijn, daar hun organisatievorm daarvan geheel onafhankelijk blijkt.

1) G. HOLTKER *Männerbünde* (Handwörterbuch der Soziologie hrg. v. VIERKANDT, 1931) S. 352.
2) Zie zijn verhandeling *Initiations tribales et sociétés secrètes* (Sem. d'Ethn. Rel. III, 329-340) Mödling 1923 en vooral ook *Völker und Kulturen* I, 281 ff.
3) Zie HOLTKER t.a.p.

> Ook de opvatting van WEBSTER[1], dat de geheime bonden zich in rechte lijn uit de initiatieriten en leeftijdsklassen hebben ontwikkeld onder invloed van het streven der mannen, van de democratie door plutocratie tot aristocratie te komen, kan niet bevredigen, reeds wijl tusschen leeftijdsklassen en geheime bonden geen samenhang aanwijsbaar is. Practisch gesproken, blijven dan voorshands twee groote verklaringspogingen over, die inderdaad met het geheele bekende ethnologisch feitenmateriaal rekening houden, t.w. de theorie van LOEB[2], volgens welke de geheime bonden in al hun verschillende vormen wel op één gemeenschappelijken wortel, t.w. de initatieriten bij de stamwijding der knapen, teruggaan, maar overigens in de verschillende streken onafhankelijk van elkander (door een soort convergentie) ontstaan zijn als bloote *parallelverschijnselen*, en in de tweede plaats de in de tekst vermelde theorie van W. SCHMIDT, die van een oorspronkelijke structuur der mannenbonden als politisch reactieverschijnsel in den ouden moederrechtelijken cultuurkring uitgaat en de afwijkende ontwikkelingsvormen als latere *vervalverschijnselen* interpreteert. Voor de aanhangers der 'Kulturkreislehre' is deze laatste theorie inderdaad wel het meest bevredigend.

SCHMIDT schildert ons deze aristocratische 'Geheimbünde' der mannen op het hoogtepunt van hun machtsontwikkeling als een soort 'staat in den staat', die binnen het stamverband tegen het legale gezag van het stamhoofd en diens raad een geheime macht stelden, en in den loop des tijds de geheele politische macht van den stam aan zich wisten te trekken.

Hij wijst er op, hoe in verschillende streken, bv. in Nieuw-Pommeren, op de Salomonseilanden enz., de stamhoofden formeel met deze bonden overeenkomsten aangingen, of wel door zich zelve erin te laten opnemen en de hoogste graden erin te bereiken, zich hun politische macht dienstbaar zochten te maken, terwijl elders, bv. in West-Afrika, de bonden de stamhoofden openlijk trotseerden en het gezag dezer laatsten schier illusoir maakten.

Hij wijst voorts op de eigenaardige tendenz dezer bonden, met hun propaganda verschillende stamgebieden te bestrijken, waardoor zij eenerzijds de enge grenzen van hun stam overschreden, maar anderzijds evenzeer de machtige hoeders bleven van de starre tra-

1) *Primitive secret societies* (New York 1908).
2) *Tribal initiations and secret societies* (Univ. of California Publ. in Am. Arch. and Ethn. 25 (1929), 249-288).

ditie van hun stam tegenover de Europeesche invloeden, die in hen hun meest verbitterde tegenstanders vonden.

Zoo had, althans in den bloeitijd dezer aristocratisch georganiseerde geheime mannenbonden, de politische structuur ongetwijfeld de leidende rol in dezen primitieven vervlechtingsvorm, welke evenzeer pistisch-cultische, sociale en andere structuren omvatte. En wanneer in verschillende streken de bonden hun politische macht geheel of ten deele verliezen en de reeds van den aanvang af in hun vervlechtingsvorm besloten *pistisch-cultische structuur* (in voorvaderenvereering, maskerdansen etc.) de leiding overneemt, dan wel, gelijk bij de prairie-Indianen in N. Amerika het differentieeringsproces de oorspronkelijk ongedifferentieerde verbanden aantast, beteekent zulks een *wezenlijke structuurverandering* in deze bonden en tegelijk een verlies van hun aanvankelijk centrale beteekenis binnen het stamverband. Vooropgesteld altijd, dat SCHMIDT'S theorie over den gemeenschappelijken oorsprong der mannenbonden juist is!

In ieder geval dekt de door SCHURTZ geïntroduceerde *naam* 'mannenbond' niet een wezenlijk structureele identiteit in de verschillende nog tegenwoordig bij de primitieve volken voorkomende typen van samenlevingsverbanden, welke men er mede wil aanduiden. Want het gaat hier niet bloot om verschillende *varieteiten* van eenzelfde grondstructuur van primitieve vervlechtingsvormen, maar de structuur dezer onderscheiden typen is zelve *radicaal verschillend*.

§ 6 - De verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie en het schema geheel en deelen in de universalistische verbandstheorieën, welke het gezin als kiemcel van den staat beschouwen. het probleem van de zgn. 'primitieve oernorm'.

De Aristotelische verbandstheorie en de oude ongedifferentieerde structuur der Grieksche phylen en phratrien.

Wij zagen in de voorafgaande §, dat de 'verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie' geen eenvoudig structuur-

principe bezitten, doch in waarheid individueele vervlechtingsvormen van verschillende samenlevingsstructuren zijn, waarin als zoodanig één bepaalde structuur de rol vervult, welke in een gedifferentieerd verband van enkelvoudige structuur aan de bestemmingsfunctie toekomt.

Thans valt ook een nieuw licht over de universalistische zgn. organische verbandstheorieën, welke, uitgaande van de 'sociale wezensnatuur' der menschen, de natuurlijke gezinsgemeenschap als 'kiemcel' van alle samenlevingsverhoudingen beschouwen en de realiseering van de 'sociale aandrift' laten verloopen in een trapsgewijze opklimming tot omvangrijker verbanden, culmineerend in een totaal-verband, dat alle andere als zijn 'deelen' omsluit, *daar het idealiter aan deze allen, als hun totaliteit, ten grondslag ligt*.

Wij zagen reeds ter desbetreffende plaatse, dat ARISTOTELES, sprekende over het 'huisgezin', inderdaad niet de gedifferentieerde structuur van het gezin op het oog had, doch veeleer het ongedifferentieerde samenlevingsverband van de Grieksche huisgemeenschap *(οἰκία)*, welke behalve huwelijks- en gezinsgemeenschap ook de slavenhuishouding omvatte.

Ook de 'dorpsgemeenschap' (*κώμη* bij de Doriers, *δήμος* bij de Ioniers) vatte hij inderdaad als een in nabuurschap gegrond ongedifferentieerd verband van verschillende 'huisgezinnen', terwijl zijn conceptie van de stadsstaat of *πολίς*, gelijk reeds GIERKE opmerkte, geenszins aan ons modern staatsbegrip beantwoordt, doch zich feitelijk dekt met de geheele georganiseerde samenleving binnen het gebied van een stadsstaat, maar toch gevat onder de politische suprematie van den laatste.

De geheele, bij ARISTOTELES metaphysisch gefundeerde, conceptie van de natuurlijke ontwikkeling van de *πόλις* als totaalverband uit een reeds in de natuurlijke gemeenschap des bloeds en in de nabuurschap aanwezige 'politieke kiem', had ongetwijfeld een zeker aanknoopingspunt in de primitieve ongedifferentieerde verbanden, welke ook de oud-Grieksche samenleving gekend heeft en waarvan de Grieksche huisgemeenschap ook in de hoogste ont-

wikkeling der Grieksche cultuur nog het meest de trekken bewaard had[1)].

De oude Attische en Dorische ‘phylen’ waren oorspronkelijk als afdeelingen van den stam inderdaad verbanden onder eigen hoofden *(φυλοβασιλεῖς)*, die uit de eupatriden, de leden der patricische geslachtsverbanden, gekozen werden. De phratriën (bij de Doriërs, ook *oben, ὠβαί*, genoemd), waarin zij verdeeld waren, omvatten de vaderrechtelijke *γένη* (gentes) en deze enkaptisch de afzonderlijke gezinnen. Tot op SOLON's staatsrechtelijke hervorming waren de vier Attische phylen en haar onderdeden, de twaalf phratriën, in haar onlosmakelijken samenhang met de *γένη*, de eigenlijke grondpeilers voor de geheele Attische staatsstructuur.

En ofschoon SOLON door de invoering der vier vermogensklassen *(τιμήματα, τέλη)* aan de phylen en phratriën haar oude politische beteekenis ontnam, liet hij haar toch nog de politische functie van controle over de echtheid der afstamming, als essentieele voorwaarde voor de staatsrechtelijke burgerschapsbevoegdheid. De pas gehuwde burgeres werd in de phratrie des mans opgenomen, ieder pas geboren kind in de phratrie en het geslachtsverband des vaders.

Eerst na de democratische hervorming, welke KLEISTHENES na de verdrijving der Peisistratiden in de Solonsche staatsinrichting aanbracht, werden de oude Ionische phylen geheel opgeheven, terwijl alle band tusschen de oude *γένη* (gentes) en de staatsinrichting werd doorgesneden en de phratriën òf alleen als cultusgemeenschappen bleven voortbestaan, zonder eenige politische structuur, òf wel, voorzoover nieuwe gevormd werden, allen samenhang met de oude gentilicische structuur ontbeerden.

Ook in het oud-Romeinsche stadsverband was de politische structuur oorspronkelijk nog geheel met de ongedifferentieerde structuur der gentes vervlochten. De tien oude curiën, waarin het stadsverband verdeeld was, bevatten ieder een aantal gentes, die in haar ongedifferentieerd karakter aanvankelijk ook cultusgemeenschappen en agrarische bedrijfsverbanden waren.[2)] Vandaar ook

1) ARISTOTELES wijst hier zelf op in zijn *Pol.* 1280*b*, 35; 1264*a*, 8; 1319*b*, 18 en andere plaatsen.

2) Zoo THEODOR MOMMSEN *Abriss des römischen Staatsrechts* (2e Aufl. 1907), S. 11. Volgens NIEBUHR *Röm. Geschichte* was de oude curie *identiek* met de *gens*, welke dan in 't geheel niet op bloedverwantschap zou zijn gebaseerd, maar een oorspronkelijk staatsrechtelijk verband van 10 familiën zou zijn, met gemeenschappelijken naam, sacra en gesloten akkerbezit. Hij beroept zich hiervoor op CICERO *topica* 6, waar de gentiles aldus worden gedefinieerd: ‘qui inter se eodem nomine sunt, ab ingenuis oriundi, quorum maiorum nemo servitutem servivit et qui capite non sunt deminuti.’ Hoe dit ook zij, in elk geval beteekent gens ook *sibbe*, waarin als zoodanig de familiestructuur althans een *leidende rol* had, hoe weinig ook, vooral in later tijd, alle leden elkander werkelijk verwant waren.

waarschijnlijk het locaal karakter der oude curiën, die als ‘geslachtsgenootschappen’ noodzakelijk tevens agrarische grondverbanden waren. Hoezeer aanvankelijk het Romeinsche burgerrecht met de patricisch-gentilicische structuur vervlochten was, blijkt wel uit de oudste benaming van de Romeinsche burgers als *quiriten*, welke benaming samenhangt met de *curia* als *geslachtsgenootschap*.[1] Ieder *gentilis* was als zoodanig *quiris* en zij die niet tot een patricische gens behoorden, misten aanvankelijk alle politische bevoegdheden.

Het moet intusschen duidelijk zijn, dat al deze feitelijke aanknoopingspunten, welke de oudere universalistisch-organologische theorie der menschelijke samenleving in de primitieve ongedifferentieerde vervlechtingsvormen der verbandsstructuren kon vinden, geenszins tot rechtvaardiging van de universalistische grondgedachte kunnen dienen.

Want deze grondgedachte berust, gelijk wij vroeger zagen, op een fundamenteele miskenning van de interne structuurprincipes der menschelijke samenleving, daar het schema ‘geheel en deelen’ zoo wordt toegepast, dat de staat als ‘hoogste verband’ tenslotte alle ‘lagere verbanden’ *alzijdig* in zich opneemt en in dien zin inderdaad tot totaliteit aller menschelijke samenlevingsverhoudingen wordt gedenatureerd.[2]

1) Vgl. THEODOR MOMMSEN a.w. S. 5 en 11.
2) In de Thomistische wending van het Aristotelisch standpunt wordt hier onmiddellijk de beperking aan toegevoegd: ‘*si utrumque in eodem genere*’ ter uitsluiting van het ‘gebied der genade’ uit de suprematie van den staat over heel de natuurlijke samenleving. Vgl. over dit ‘in eodem genere’ het belangrijke boek van P.E. KURZ *Individuum und Gemeinschaft beim Hl. Thomas von Aquinas* (1932) S. 149.

Zulk een opvatting laat zich nimmer 'historisch' rechtvaardigen, daar zij een structureelen stand van zaken miskent, die als zoodanig ook aan de historische ontwikkeling der menschelijke samenleving *ten grondslag ligt*.

Het probleem van de zgn. 'primitieve oernorm'. De functionalistische opvatting ervan. Somló.

Nog op een ander punt kan het thans verworven inzicht in zake de vervlechtingsstructuren der ongedifferentieerde samenlevingsverbanden ons licht verschaffen, nl. ten aanzien van het reeds in een vroegeren samenhang[1] aangeduide probleem van de zgn. 'primitieve oernorm'.

De term 'primitieve oernorm' is ingevoerd door FELIX SOMLÓ, in leven laatstelijk hoogleeraar aan de universiteit van Budapest, en wel in zijn bekend werk *Juristische Grundlehre* (1e Aufl. 1917; 2e Aufl. 1927).[2]

Hij bedoelde daarmede den overigens in de ethnologie algemeen bekenden stand van zaken aan te duiden, dat men bij primitieve volken geen gedifferentieerde modale norm-stelsels aantreft, doch dat hier met name rechtsnormen, moraalnormen, omgangsnormen en geloofsnormen in een nog ongedifferentieerde eenheid vervlochten liggen.

Men heeft dit verschijnsel op zeer verschillende wijze geïnterpreteerd, doch de weg, dien men daarbij insloeg, moest gewoonlijk reeds daarom doodloopen, omdat men niet inzag, dat de 'primitieve oernorm' slechts uit de *individualiteits-structuur der ongedifferentieerde samenlevingsverhoudingen* valt te verstaan, maar nimmer met een *modaal functiebegrip* is te vatten.

Zoo kon men veelszins deze interpretatie hooren, dat primitieve samenlevingen wel een begrip der 'Sitte' ('zede' in den zin van omgangsgebruik), maar niet ons begrip van recht zouden kennen.

Het recht zou eerst een laat differentieeringsproduct uit de oorspronkelijke ongedifferentieerde 'Sitte' zijn.

1) Vgl. hiervoren blz. 208 en B. II Dl. I, blz. 122.
2) *Juristische Grundlehre* (2e Aufl. 1927) § 27.

Daartegenover verdedigt FELIX SOMLÓ in zijn aangehaald werk de opvatting, dat de 'primitieve oernorm' eigenlijk geheel als primitief *recht* moet worden verstaan en dat hier van een begrip der 'Sitte' nog geen sprake is: 'Noch deutlicher ist es, zu sagen, dasz es in den primitiven Gesellschaften gar keine eigentliche "Sitte" im technischen Sinne des Wortes gibt' zoo schrijft hij. 'Es fehlt in solchen unentwickelten Gesellschaften die Differenziertheit, die uns neben den Überlieferungen, die das Recht jener Gemeinschaften bedeuten, weil hinter ihnen deren "höchste Macht" steht, auch noch anderweitige von altersher überlieferte Normen erkennen liesze, hinter denen jene höchste Macht nicht steht und die unserem Begriff der Sitte entsprächen.'[1)]

Volgens SOMLÓ zou dus de primitieve samenleving slechts *recht* kennen als een ongedifferentieerd normencomplex, dat op 'de hoogste macht' in het stamverband moet worden teruggevoerd, en zouden zich uit dezen gemeenschappelijken wortel in verloop des tijds de overige modale normcomplexen hebben gedifferentieerd.

Beide opvattingen schieten in hun poging tot interpretatie van het verschijnsel der 'primitieve oernorm' fundamenteel te kort.

SOMLÓ'S opvatting is geheel afhankelijk van zijn (sterk door AUSTIN'S souvereiniteitsbegrip beïnvloede) genetisch-positivistische rechtsbeschouwing, waarin de modale zingrenzen van het recht reeds principieel zijn uitgewischt. Wanneer men met hem het recht in onderscheiding van alle andere 'normsoorten' omschrijft als het inbegrip van de 'Normen einer gewöhnlich befolgten, umfassenden und beständigen höchsten Macht'[2)], dan is inderdaad de conclusie onontwijkbaar, dat alle normen, die zich binnen een primitief stamverband geldend maken, als primitieve *rechts*normen moeten worden gevat.

Maar deze conclusie toont slechts de uitwissching van den eigenlijken *zin des rechts* in dit positivistisch rechtsbegrip aan. In elk geval is de geheele poging, op de aangegeven wijze een inzicht

1) a.w. S. 88/9.
2) a.w. S. 105.

in de structuur der zgn. ‘primitieve oernorm’ te verkrijgen, van te voren tot onvruchtbaarheid veroordeeld, wijl zij van een volstrekt willekeurigen inzet uitgaat, die ook in alle deelen indruischt tegen het primitieve normbewustzijn.

Want niets is meer met dit normbewustzijn in strijd dan het ultra-moderne positivistisch dogma in zake den oorsprong van de verbandsorde uit de willekeur van een hoogste menschelijke macht. Het primitieve normbewustzijn erkent in 't geheel geen menschelijke willekeur in de verbandsnormen, het verstaat niets van SOMLÓ'S opvating, dat het recht tot de categorie der ‘bloot empirische’ willekeurnormen behoort, doch voert veeleer de geheele positieve verbandsorde op een goddelijken Oorsprong terug.

De opvatting van Fritz Münch.

Van meer belang is de beschouwing, welke FRITZ MÜNCH (aanhanger der Zuid-West-Duitsche school onder de Neo-Kantianen) aan het verschijnsel der primitieve oernorm heeft gewijd in zijn bekende verhandeling *Kultur und Recht*.[1)]

Münch gaat uit van den door ons verworpen stelling, dat primitieve volken als zoodanig geheel buiten de historie staan, dat zij wel een *sociaal*, maar geen *historisch* leven kennen, waarbij hij het woord ‘sociaal’ opvat in den gebruikelijken zin van ‘de menschelijke samenleving betreffende’.

Volgens hem zouden nu in den primitieven ‘voorhistorischen toestand’ de behoeften en interessen der menschheid opgaan in de doeleinden van het instandhouden van het eigen leven en dat der soort. In dit laatste zou nu het aanknoopingspunt zijn gelegen voor de ontplooiïng van het ‘*sociale moment*’, van de gemeenschapsvorming en het gemeenschapsleven. Er worden volksstammen gevormd, welker individuen zich saamhoorig gevoelen. Zoo vormt zich een gemeenschappelijk ‘volksbewustzijn’, een ‘stambewustzijn’, waarin zich het individueele stamlid ingebed gevoelt en waaraan hij de normen voor al zijn levensverhoudingen ont-

1) Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis. Bnd. I (Leipzig 1914) S. 345 ff.

leent. En dit 'sociale bewustzijn' is nu volgens MÜNCH aanvankelijk 'een ongescheiden eenheid van normen voor alle mogelijke levensgebieden, voor al die handelingsterreinen, die zich later als "religieuze", wetenschappelijke, aesthetische, moreele, juridische, economische, technische, hygienische, gymnastisch-paedagogische scheiden',[1)]

De differentieering uit deze aanvankelijk ongescheiden eenheid ontstaat nu volgens hem, doordat op een bepaald moment der ontwikkeling de heerschappij van het stambewustzijn wordt ondermijnd, het blind geloof aan de tot nu toe onvoorwaardelijk erkende autoriteiten aan het wankelen geraakt en het individu zich tegenover het verband zelfstandig en tot 'maat aller dingen' verklaart. Daarmede zou de oude traditioneele eenheid van het normbewustzijn doorbroken worden en de verschillende 'cultuursferen' zouden zich aanvankelijk gaan verzelfstandigen en ieder naar verabsoluteering van de haar gebied specifiek leidende idee streven. Het primitieve *sociale* leven zou *eerst dan* tot wezenlijk *historisch* leven worden. Daarmede is de *gegeven* eenheid der normensferen in het stambewustzijn verloren gegaan en wordt de eenheid der gedifferentieerde normsferen tot *taak*, tot 'Aufgabe', welke slechts in een in vrijheid ontworpen *systeem van ideeën* kan worden vervuld, door een ideeënsysteem 'das in Harmonie alle Einzelideen und die von ihnen konstituierten Kultursphären synthetisch zusammenfügt gemäsz der spezifischen Bedeutung jedes einzelnen Sinngebietes für das Ganze der Kultur.'[2)]

Ik ga hier thans niet nader in op MÜNCH'S opvatting van de geschiedenis. Van belang blijft ongetwijfeld zijn inzicht, dat het differentieeringsproces in het normbewustzijn eerst aanvangt, waar een volk uit den primitieven beschavingstoestand treedt, al is het m.i. onhoudbaar dit moment eerst dan aanwezig te achten, wanneer het 'individu' tot 'maatstaf aller dingen' wordt verklaard.[3)]

1) t.a.p. S. 348.
2) t.a.p. S. 352.
3) MÜNCH teekent in een noot hierbij aan: 'Für das Typische dieses kulturhistorischen Vorgangs ist es irrelevant, ob man ihn sich an der Sophistik oder am Aufklärungszeitalter oder an den modernen Relativismus, Historismus, Pragmatismus veranschaulicht.' Deze voorbeelden toonen zelve het ontoereikende van MÜNCH'S criterium. Want niemand zal toch kunnen beweren, dat vóór het optreden dezer bewegingen de samenleving in den primitieven beschavingstoestand verkeerde!

Intusschen kan ook MÜNCH'S beschouwing van de 'primitieve oernorm' ons in de eigenlijke *structuur* van dit verschijnsel geen inzicht geven, daar MÜNCH het *psychologisch*, van uit het *ongedifferentieerde normgevoel binnen het primitieve verband*, tracht te benaderen.

Deze benaderingsmethode kan reeds daarom geen resultaat opleveren, wijl *juist omgekeerd* het ongedifferentieerde verbandsgevoel omtrent hetgeen behoort en niet behoort zich slechts uit de structuur van het ongedifferentieerde samenlevingsverband zelve laat verstaan, wanneer men althans zich niet tevreden wil stellen met het opsporen van de *bloot-modale* structuur van dit collectief gevoel, gelijk wij die in Boek II Deel I analyseerden.[1)]

Het probleem van de primitieve oernorm is inderdaad dat van haar individualiteits-structuur.

De primitieve oernormen zijn niet te vereenzelvigen met de interne structuurnormen van een gedifferentieerd verband. Herziening van mijn vroegere opvatting ter zake.

Nu heb ik vroeger gemeend, dat ik deze structuur ook aan gedifferentieerde verbanden als gezinsverband, staatsverband, kerkverband etc. kon demonstreeren. En wie onze voorafgaande uitvoerige analyse van de interne structuurzijden van het gezinsverband gevolgd heeft, zal onmiddellijk begrijpen, hoe ik tot deze opvatting kwam.

Wij zagen immers, hoe in de interne verhoudingen van dit eenvoudig samenlevingsverband alle modale zin-zijden in de onverbrekelijke eenheid van de ten grondslag liggende individualiteitsstructuur vervlochten zijn.

De interne gezinsnormen bieden zich inderdaad aan de leden

1) Zie Boek II Deel I, blz. 122 vlg.

als een *structureele eenheid*, waarin de afzonderlijke modale zinzijden niet geïsoleerd zijn te vatten.

Onbeleefdheid van een kind tegen de ouders schendt maar niet een afzonderilijk complex *omgangsnormen* binnen dit verband, maar is tegelijk een *rechts*krenking, een uiting van gemis aan moreele *kinderliefde*, een aanslag op de *aesthetische harmonie* binnen het gezin, een minachting van de *geloofsnorm*, dat de ouders hun gezag van God ontvangen hebben als een wezenlijk ambtsgezag etc. etc.

M.a.w. de interne gezinsnormen zijn wezenlijk *structuur-normen* van het verband, die zich nimmer in *modale aspecten* laten oplossen. En juist deze eigenaardigheid meent de heerschende opvatting alleen bij de zgn. ‘primitieve oernorm’ aan te treffen.

Het springt nu echter tevens in het oog, dat de op deze wijze door mij vroeger gemaakte vereenzelviging van de ‘primitieve oernormen’ met de interne structuurnormen der reeds gedifferentieerde samenlevingsverbanden gelijk staat met de *ontkenning van het primitieve karakter* van het hier in 't geding zijnd verschijnsel.

Voorshands had dit standpunt ongetwijfeld zijn voordeel tegen de heerschende functionalistische opvatting, daar op deze wijze scherp in 't licht werd gesteld dat ook in de gedifferentieerde moderne samenlevingsverhoudingen de interne omgangs-, rechts-, moraal- en geloofsnormen van een verband zich niet met een modaal functiebegrip laten vatten.

Maar met dit al kan toch de vereenzelviging van de zgn. ‘primitieve oernormen’ met de interne structuurnormen van een gedifferentieerd samenlevingsverband niet bevredigen.

Want het valt niet te ontkennen, dat wezenlijk primitieve verbandsnormen in haar ongedifferentieerd karakter van veel gecompliceerder structuur zijn, dan die van een wezenlijk gedifferentieerd samenlevingsverband.

Eerst nu wij de primitieve verbanden als individueele vervlechtingsvormen van verschillende structuren hebben leeren kennen, zijn wij in staat op dit punt meer licht te verspreiden.

De primitieve oernormen zijn in wezen vervlechtingsvormen van onderscheiden structuurnormen.

De zaak ligt hier nl. aldus, dat de 'primitieve oernormen' zelve *vervlechtingsvormen van onderscheiden structuurnormen* zijn. Een sibbeverband bv. vormt binnen zijn ongedifferentieerde structuur niet slechts interne familienormen, maar ook interne bedrijfsnormen, interne politische normen, interne normen van een cultusen omgangsverband etc.

En al deze complexen van interne structuurnormen zijn hier niet gedifferentieerd naar afzonderlijke verbandsvormen, doch worden veeleer in een ongescheiden en ongedifferentieerden verbandsvorm gepositiveerd, waarbinnen echter op de vroeger uiteengezette wijze één bepaald structuurprincipe de leidende rol vervult. Juist daarom komen in het primitieve samenlevingsverband de onderscheiden structuren dezer verbandsnormen niet gedifferentieerd tot het bewustzijn zijner leden. En, wijl omgangs-, rechts-, moraal- en geloofsnormen etc. in het primitief bewustzijn nimmer in haar *abstracte modaliteit*, maar uitsluitend in de *gegeven concrete verbandsstructuur* worden ervaren, is hier a fortiori van een gedifferentieerd rechts-, moraal- of omgangsbewustzijn geen sprake, doch overdekt de ongedifferentieerde vervlechtingsstructuur van het primitieve verband in het gemeenschapsbewustzijn ook de *modale aspecten* dezer gecompliceerde primitieve normen.

Buiten het hier in 't geding zijnde verschijnsel van de primitieve oernorm valt dus een normencomplex, dat, hoezeer ook normen van onderscheiden structuur bevattend, inderdaad voor *onderscheiden gedifferentieerde verbanden* bestemd is. Wanneer bv. in een modernen staat, waarin het principe van het zgn. 'staatskerkendom' aanvaard is, de overheid als 'praecipuum membrum ecclesiae' bepaalde kerkelijke verbandsnormen positiveert, terwijl in een desbetreffende wet ook wezenlijk interne staatsrechtelijke normen vervat zijn, dan doet zulks niets af aan het feit, dat kerk en staat beide een gedifferentieerde verbandsstructuur bezitten, en niemand, die niet in een nivelleerende positivistische theorie

verstrikt is, zal ontkennen, dat ook de desbetreffende structuurnormen zelve een *gedifferentieerd karakter* dragen.

Bij de wezenlijk 'primitieve oernormen' is dit echter geheel anders, wijl hier de onderscheiden individualiteits-structuren der menschelijke samenleving *nog niet tot gedifferentieerde verbanden gevormd zijn*, maar hier veeleer één ongedifferentieerde verbandsvorm ze alle gelijkelijk vervlecht in de eenheid van zijn primitieve structuur.

C - De structuur der typisch-historisch gefundeerde, gedifferentieerde samenlevingsverbanden

Hoofdstuk III
Vervolg. Het structuurprincipe van het staatsverband

§ 1 - Inleiding tot het onderzoek naar de structuur van het staatsverband. De crisis in de staatsleer en het dialectisch grondmotief in de ontwikkeling der theorieën.

In het voorafgaande hoofdstuk beperkten wij ons in hoofdzaak tot het onderzoek naar die verbands- en gemeenschaps-structuren, welke door het radicaaltype der biotisch gefundeerde en moreel gequalificeerde samenlevingseenheden omsloten worden. Hierbij lieten wij aansluiten een onderzoek naar de gecompliceerde vervlechtingsvormen der primitieve nog *ongedifferentieerde* verbanden, welker structuur, gelijk wij zagen, vaak ten onrechte met die der natuurlijke gemeenschappen verward wordt.

Zoo is als vanzelve de overgang gevonden naar de structuurprincipes der typisch historisch gefundeerde samenlevingsverbanden van *gedifferentieerd karakter*, welke, gelijk wij zagen, zich eerst op een ontsloten beschavingspeil uit de primitieve vervlechtingsvormen loswikkelen.

Bij het onderzoek van deze gedifferentieerde verbanden stuiten wij op een schier onoverzienbare structuur-verscheidenheid en op een zeer ingewikkeld stel historisch gefundeerde enkaptische structuur-vervlechtingen, welke laatste wij alleen dan in haar waren zin kunnen vatten, wanneer wij weder beginnen, de radicaal-functies der interne verbandsstructuren, nog afgezien van de enkaptische bindingen, te analyseeren. En daarbij kunnen wij slechts de voor-

naamste typen aan een meer gedetailleerd onderzoek onderwerpen.

Wij vangen aan met het interne structuurprincipe van den *staat*.

De chaotische verwarring in de opvatting van het wezen van den staat.

Er is wellicht geen tweede menschelijk samenlevingsverband aan te wijzen, ten aanzien van welks karakter zulk een chaotische meeningsverscheidenheid in de moderne theorie valt op te merken als dit.

Nergens ook heeft de veronachtzaming van het onderzoek naar de innerlijke structuurprincipes der menschelijke samenlevingsverbanden zich ernstiger gewroken dan in de *staatsleer*, die in den jongsten tijd in een crisistoestand gekomen is, waaruit de vroegere humanistische theorieën geen uitweg meer kunnen wijzen.

Maar de veronachtzaming van de boven-willekeurige innerlijke individualiteits-structuur van het staatsverband in de theoretische staatsleer dateert waarlijk niet van den jongsten tijd.

Reeds in de antieke wijsgeerig-politische theorieën heerschte, gelijk wij in een vroegeren samenhang zagen, een vaagheid en onomlijndheid in de opvatting van den staat, welke voor de geheele beschouwing van de structuur der menschelijke samenleving noodlottig moest worden.

De universalistische Platonische en Aristotelische staatsopvatting opereerde met het metaphysisch-universalistisch schema van het geheel en zijn deelen, waardoor de staat eenvoudig als integraal, als totaliteit van heel de menschelijke samenleving werd gevat.

De Aristotelische opvatting van den staat als ‘societas perfecta’, als in zich genoegzame, ‘autarke’ gemeenschap, welks levenswet in de ‘salus publica’ is te vinden, ontbeert inderdaad, gelijk wij reeds vroeger zagen, iedere innerlijke structuurbegrenzing.[1)]

1) Dit wordt ten onrechte ontkend door A. MENZEL *Griechische Staatssoziologie* (Z.f. öff. R. XVI, 1936) S. 24 ff. Dat ARISTOTELES afzonderlijk over territorium, volk en overheid handelt en de belangrijke plaats van den militairen stand in den staat erkent, belet niet, dat hij het eigenlijk *structuurprincipe* van dit verband nivelleert. Zie hierboven blz. 140 noot 2 in fine.

Ook ontbrak hier het inzicht in de typisch historische fundeering van den staat als *niet natuurlijk* samenlevingsverband.

Anderzijds bleef echter deze staatsbeschouwing gevrijwaard voor het naturalistisch vooroordeel van een nominalistisch-positivistische theorie, volgens welke het bedoelde samenlevingsverband een bloot 'empirisch' product van menschelijke machtswillekeur zou zijn.

Een normatieve staats-idee van vermeend boven-tijdelijk, metaphysisch karakter wordt hier als *normatieve wezenswet* van dit verband erkend en aan het empirisch onderzoek ten grondslag gelegd.

En het is merkwaardig op te merken, hoe ondanks alle constructieve idealistische metaphysiek eenerzijds en ondanks de sterke historische gebondenheid dezer idee aan het Dorisch en Cretenzisch type van den standenstaat anderzijds, PLATO'S ideaalstaat althans in de conceptie van de beide eigenlijk *politische* standen (den stand der naar de idee der gerechtigheid besturende wijzen en den militairen wachterstand) implicite de bijzondere positie van die beide structuurfuncties moet erkennen, die wij als radicaal-typisch voor het staatsverband zullen leeren kennen. Hetgeen reeds op zich zelve van belang is vast te stellen tegenover de moderne historistische opvatting, als zou de staat geen invariant structuurprincipe hebben, doch een volstrekt variabel historisch verschijnsel zijn.

Karakter en verschillende beteekenis van een crisis in de staatsleer. De Grieksche sophistiek en de renaissancefiguur Macchiavelli.

Inderdaad kan van een *crisis in de staatstheorie* telkens gesproken worden, waar positivisme en historisme het geloof aan een invariant normatief structuurprincipe van het politisch samenlevingsverband hebben ondermijnd en een relativistische houding in de theoretische staatsbeschouwing de overhand verkrijgt.

Voorzoover zulk een crisis de uiting is van een inderdaad critischtheoretische houding tegenover traditioneele staatsbeschouwingen, welke op oncritische wijze een bestaanden historischen verschij-

ningsvorm voor het onveranderlijk model van alle staatsleven houden, kan zij als een noodzakelijke doorgangsphase in de theoretische bezinning over het probleem 'staat' worden erkend, en althans in dit opzicht vruchtdragend worden genoemd.

Ontegenzeggelijk is zulk een theoretische crisis doorloopend voorbereid door een innerlijken vervaltoestand van het traditioneele staatsleven zelve. Deze vervaltoestand kan zonder meer een decadentie-verschijnsel zijn, doch ook een noodzakelijke doorgang tot een nieuwe concentratie van het staatsleven beteekenen.

De eerste theoretische crisis in de Grieksche staatsbeschouwing, welke door den radicalen linkervleugel der sophistiek werd ingeluid, was wel eenerzijds de geboortestonde der Grieksche staatstheorie. Maar zij was anderzijds ontsproten uit een radicale ondermijning van de grondslagen der Atheensche democratie na den tijd der Perzische oorlogen, uit een ware 'godenschemering' van het geheele Grieksche staatswezen, waaruit geen nieuwe dageraad voor de eertijds zoo trotsche *πόλις* meer zou doorbreken.

Daarentegen was de sophistische theorie van den machtsstaat, welke door den renaissance-staatsman MACCHIAVELLI tegen de traditioneele middeleeuwsche staatsopvatting werd gericht, de theoretische neerslag van een crisistoestand, welke reeds in de individualistisch-nominalistische theorie der laat-Middeleeuwen haar uitdrukking vond en den overgang van een innerlijk ontbonden middeleeuwsch staatswezen naar den modernen bureaucratisch georganiseerden en krachtig gecentraliseerden nationalen staat aankondigde. In de meer of minder machtige Italiaansche stadsstaten van den renaissancetijd vond het moderne staatswezen naar zijn openbaring in een veelheid van tegenover elkander onafhankelijke, zgn. souvereine staatsverbanden, zijn prototype, gelijk hier de naam 'stato' het eerst opkwam.

De jongste crisis in de humanistische staatsleer.

De jongste radicale crisis in de staatsleer, welke culmineert in een 'staatsleer zonder staat,' is door een geheel complex van factoren voorbereid, welke ik in mijn boek *De Crisis in de Huma-*

nistische Staatsleer aan een uitvoerige analyse heb onderworpen.

Hier speelt de ondermijning van de normatieve staatsidee, gelijk ze op den grondslag van het humanistisch wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal was geconcipieerd, nl. de *idee van den burgerlijken rechtstaat in humanistischen zin*, de hoofdrol. Sinds de metaphysica van wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal door een golfstroom van relativisme en historisme was onderwoeld en den Westerschen mensch de volstrekte *historische gebondenheid* der vermeend in zich zelve rustende ideeën van natuur- en rederecht tot bewustzijn was gekómen, sinds ook de ideeënwereld van het na-Kantiaansche vrijheidsidealisme, in de crisis van een ware 'Götterdämmerung' aller 'absolute' maatstaven, in haar historische relativiteit was ontmaskerd, kwam ook in de staatsleer een relativistisch positivisme en historisme aan het woord, dat voor een invariant normatief structuurprincipe van het politisch samenlevingsverband geen plaats meer heeft.

RICHARD SCHMIDT formuleert in zijn groot opgezette *Allgemeine Staatslehre* slechts de heerschende relativistische opvatting, waar hij schrijft: 'Die neuere Staatslehre macht sich von der spekulativen Betrachtungsweise los, läszt die metaphysische Frage nach der Staatsidee bei Seite und beschränkt sich auf die Erfahrungswelt'.[1)]

En CARL SCHMITT gaf in zijn *Verfassungslehre* uitdrukking aan de relativistische ondermijning van de geheele, in het humanistisch redegeloof gegronde staatsideologie, waar hij over het moderne zgn. materieele wetsbegrip, dat men nog slechts door het kenmerk der 'algemeenheid' van het zgn. formeele weet te onderscheiden, het volgende schrijft: 'Alle andern Eigenschaften des Gesetzes als einer substanziell-rationalen, gerechten und vernünftigen Anordnung sind heute relativiert und problematisch geworden; der naturrechtliche Glaube an das Gesetz der Vernunft und die Vernunft im Gesetz ist im weitem Masze entfallen. Was den bürgerlichen Rechtstaat vor völliger Auflösung in den Absolutismus wechselnder Parlementsmehrheiten bewahrt, ist nur der tatsächlich

1) RICHARD SCHMIDT *Allgemeine Staatslehre* (Leipzig, 1901) Bnd I S. 117.

noch vorhandene Respekt vor diesem generellen Charakter des Gesetzes'.[1)]

Waar aldus voor een metaphysisch gevatte normatieve idee van den staat[2)] in het moderne historistisch geinfecteerde wetenschappelijk denken geen plaats meer is en men meende, als shibboleth voor de wetenschappelijke staatstheorie te moeten uitgeven: uitschakeling van alle normatieve waardeeringsoordeelen, moest men althans trachten tot een vermeend a-normatief *begrip* van den staat te komen.

De boven-historische structuren der 'historische verschijnselen'.

Hoe zou men echter zulk een 'algemeengeldig' begrip uit de onoverzienbare menigvuldigheid van 'historische verschijningsvormen' van het staatsleven kunnen distilleeren, waar men toch

1) CARL SCHMIT *Verfassungslehre* (1928) S. 156.
Vgl. ook HERMAN HELLER *Der Begriff des Gesetzes in der Rechtsverfassung*, Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 4 (1928) S. 115:
'Einer klaren Erkenntnis von der Bedeutung des Gesetzesbegriffs im Rechtsstaate steht heute die politische Degeneration des Rechtsstaatsgedankens im Wege'.
Dat zulke uitspraken slechts voor de *Duitsche* staatsliteratuur zouden gelden, gelijk men van zekere zijde tegen mijn boek *De Crisis in de Hum. Staatsleer* aanvoerde, is door een ter zake kundige moeilijk vol te houden.

2) De tegenwoordig in Roomschen kring aan invloed winnende zgn. *instituutstheorie*, gelijk ze door den (inmiddels gestorven) bekenden Franschen staatsrechtsleeraar M. HAURIOU (*La théorie de l'institution et de la fondation* (Essai du vitalisme social) in 'Cahiers de la nouvelle journée' Nr. 4, 1925) en diens collega aan de universiteit van Nancy G. RENARD (*La théorie de l'institution, Essai d'ontologie juridique* 1930) is ontwikkeld, is inderdaad in een metaphysische idee van het samenlevingsverband gegrond, doch neemt in de staatsleer een geisoleerde positie in.
Deze geheele instituutsidee is, ondanks de beinvloeding harer ontwerpers door de moderne levensphilosophie, sterk aan de Thomistische wijsbegeerte georiënteerd. RENARD (a.w. p. 23) verklaarde openlijk, dat de idee zelve aan de Thomistische sociale philosophie was ontleend, ofschoon THOMAS haar niet tot een theorie had uitgebouwd: 'un jour je vous montrerai les sources de la théorie générale de l'institution'. Reeds daarom valt deze theorie buiten het kader van de 'crisis in de humanistische staatsleer' en behoeven wij in dit verband er niet nader op in te gaan.

klaarblijkelijk reeds een *structuuridee moet ten grondslag leggen* aan zijn historicaal onderzoek van het staatsleven, zal men nog het wetenschappelijk recht hebben in eenduidigen zin van *staat* te blijven spreken?

Is de staat een volstrekt individueel 'eenmalig' historisch verschijnsel, gelijk bv. de 'slag bij Waterloo'? Maar, als wij goed toezien, dan is zelfs dit laatste concreet historisch factum niet *slechts*-historicaal te vatten. *Het is zelve op de staats-structuur betrokken* en zonder deze structureele gebondenheid aan het staatsleven *ook in zijn historische zin-structuur* niet te verstaan. Ja, alle individueele historische verschijnselen vertoonen zich tenslotte in individualiteits-structuren, welke *als zoodanig* niet van *modaal historisch*, laat staan van volstrekt in den historischen ontwikkelingstijd variabel functioneel karakter kunnen zijn.

Wat men 'variabele historische zin-structuren' noemt mag nimmer worden verward met de structuurprincipes, welke, in den plastischen horizon van ervaring en werkelijkheid gegrond, alle ervaring van variabele individueele verschijnselen *eerst mogelijk maken*.

Telkens en telkens weer moeten wij, tegenover de heerschende relativistische denkrichtingen, deze grondwaarheid aan onze lezers inscherpen.

Voorzoover nu de vertegenwoordigers der moderne staatsleer zich critisch van de staatsstructuur trachtten rekenschap te geven en zich niet met een naief, de vooronderstellingen van het ervaringsonderzoek negeerend, empiristisch positivisme tevreden stelden, oriënteerden zij zich veelal aan een bloot-methodologisch neo-Kantianisme. De dualistische scheiding van (Natur-)*sein* en *sollen* als methodologische gezichtspunten, volgens welke men de staatsleer in een *staats-sociologie* en een *normatieve staatsrechts-theorie* liet uiteenvallen, het bloot-kennistheoretisch bedoeld vormmaterieschema, de opvatting van het staatsverband als een formeele apriorische denk-synthese van een menigvuldigheid van wisselende sociale relaties, of zelfs als formeel systeem van (uit een 'logische oorsprongsnorm' ontspringende) positieve rechtsnormen

(KELSEN), speelden in deze kennistheoretische bezinning de hoofdrol. De wetenschappelijke denkhouding bleef zich bij dit alles aan een naturalistische, *bloot-funtioneele* en *individidualistische* opvatting van de werkelijkheid oriënteeren, waarbij alle individualiteitsstructuren in de menschelijke samenleving principieel werden *genivelleerd* en de samenlevingsverbanden in een formeele denksynthese van elementaire betrekkingen werden opgelost.

De nivelleering van de individualiteits-structuur van den staat bij de overspanning van het functionalistisch denken: Waldecker, Max Weber, Laski, Kelsen.

Wat de moderne nominalistisch-sociologische en 'normlogische' staatsleer bij deze overspanning van het functiebegrip theoretisch van den staat hebben overgelaten, heb ik in mijn bovenvermeld boek *De Crisis in de Humanistische Staatsleer* uitvoerig laten zien.

Slechts bij wijze van voorbeeld releveer ik hier de opvatting van LUDWIG WALDECKER, voor wien de eenheid van het samenlevingsverband als zoodanig niets anders is dan een synthetische denkcategorie, waardoor wij een onoverzienbare menigte van sociaalpsychische wisselwerkingen tusschen de aan het sociale proces deelhebbende individuen in hare totaliteit voor het denken toegankelijk maken.[1)]

Volgens WALDECKER dan bestaat geen enkel qualitatief wezensonderscheid tusschen *den staat* en '*de overige organisaties*': 'Weder die Organisationen für bestimmte Zwecke, sagen wir etwa vom Typus einer Aktiengesellschaft, noch die Kommunalverbände (Gemeinde, Kreis, und Provinz), unterscheiden sich qualitativ, sondern stets nur quantitativ und funktional vom Staate'.

Vanuit dit, alle structuurverschillen nivelleerend, functionalistisch gezichtspunt is het niet meer verwonderlijk, dat de schrijver er niets tegen vindt, ook de territoriale evangelische landskerken als *staten* te qualificeeren, daar het feit, dat wij tegenwoordig met

1) WALDECKER *Allgemeine Staatslehre* (1927) S. 81/2 j^{o} 214/5.

'kerk' de voorstelling van 'geestelijke wisselwerkingen'(!) verbinden, slechts *historisch* bepaald is![1)]

In dezelfde lijn lag de uitspraak van MAX WEBER, dat de moderne staat sociologisch slechts als een groot 'bedrijf' kan worden beschouwd en dat er geen enkel wezensverschil bestaat tusschen een private economische onderneming, bv. een groote fabriek, en den tegenwoordigen staat.[2)]

KELSEN, die deze uitspraak van zijn 'normlogisch standpunt' met instemming kon overnemen, merkte op, dat juist daarom het organisatieprobleem voor beide hetzelfde is.[3)]

In dezelfde lijn ligt ook de uitspraak van den bekenden pluralistischen staatstheoreticus HAROLD LASKI, dat de staat is 'a body on the same footing as the Miner's Federation'.[4)]

De zgn. 'normlogische' staatsleer van (den aan de Marburgerrichting in de neo-Kantiaansche wijsbegeerte georiënteerden) KELSEN stelde tegenover zulke in de (natuurwetenschappelijke) 'Seinsebene' gebonden sociologische staatsopvattingen slechts een 'zuiver rechtskundig', in de 'Sollensebene' gelegen 'staatsbegrip'. De overspanning van het (logicistisch gedenatureerde) juridisch functiebegrip nam hier een inderdaad groteske afmeting aan in de 'normlogische' vereenzelviging van den staat met het transcendentaal-logisch gededuceerde systeem der 'reine Rechtslehre'![5)]

De dialectische zgn. geestes-wetenschappelijke methode in de staatsleer: Rudolf Smend en de voormalige 'Berlijnsche School'.

De invoering van de, aan LITT'S dialectisch-phaenomenologische sociologie georiënteerde, zgn. geesteswetenschappelijke denkmethode in de staatsleer heeft reeds hierom geen wezenlijken uitweg uit

1) a.w. S. 217.
2) MAX WEBER *Parlament und Regierang im neu geordnelen Deutschland* (1918) S. 15.
3) *Vom Wesen und Wert der Demokratie* S. 17.
4) LASKI A *Grammar of Politics* p. 75.
5) In zijn jongste werk *Reine Rechtslehre* (Leipzig und Wien, 1934) valt een kleine kentering waar te nemen, inzooverre S. 117 ff. niet iedere rechtsorde meer met *staat* wordt vereenzelvigd, maar een apparaat van ambtelijke organen wordt geëischt.

de theoretische crisis kunnen wijzen, wijl deze denkmethode niet gedragen wordt door een normatieve staatsidee, waarin de historistische relativeering aller normatieve maatstaven wezenlijk is overwonnen.

In mijn bovenaangehaald boek analyseerde ik deze denkmethode aan de zgn. 'Integrationslehre' van den grondlegger der voormalige zgn. 'Berlijnsche school', RUDOLPH SMEND.

Intusschen is deze school door de inmiddels voltrokken nationaal-socialistische revolutie in Duitschland wel definitief uiteengeslagen.

Heller's dialectisch structuurbegrip van den staat en de historistische werkelijkheidsbeschouwing.

HERMAN HELLER, dien ik, ondanks zijn reeds vroeger van SMEND afwijkende staatsopvatting, op grond van zijn methodologisch uitgangspunt en zijn aanvaarding van de actualistische beschouwing van de staatseenheid als immer *wordende* structuureenheid, als 'plébiscite de tous les jours'[1], eveneens tot deze school rekende, heeft in zijn (na zijn dood door GERHART NIEMEYER uitgegeven) *Staatslehre* (1934) nagenoeg iederen band met SMEND's 'Integrationstheorie' doorgesneden. Ook is hij, ondanks zijn formeele handhaving van LITT's dialectisch-sociologische methode, welke hij trouwens nimmer geheel bleek te hebben begrepen[2], inderdaad ontrouw geworden aan eenige grondgedachten van LITT's geesteswetenschappelijke sociologie.

Met name op twee punten: zijn breuk met de anti-axiologische opvatting van de sociologie[3] en zijn erkenning van het reëele staatsverband zelve als subjectief 'Aktzentrum'[4], heeft hij, zonder zich hiervan blijkbaar zelf bewust te zijn, lijnrecht tegen LITT positie gekozen.

1) Dit woord van RENAN nam hij voor den staat over in zijn boek *Die Souveränität* (Berlin und Leipzig, 1927 S. 82).
2) Zie mijn *Crisis in de Hum. Staatsleer* blz. 50/1 noot 3.
3) *Staatslehre* (Leiden, 1934) S. 51 ff.
4) a.w. S. 229: 'Unsere Aufgabe ist es, den Staat nachzuweisen als ein wirkliches einheitliches Aktzentrum innerhalb der Vielheit wirklicher und selbständiger, sei es einzelmenschlicher oder kollektiver Aktzentren'. Vgl. hierbij, wat wij hierboven S. 185 ff en S. 192 ff over LITT's standpunt te dezen aanzien opmerkten.

Intusschen wordt juist hierdoor zijn posthume werk voor ons buitengemeen belangwekkend als een ernstige poging, de theoretische crisis in de staatsleer te overwinnen door de invoering van een dialectisch structuurbegrip van den staat, waarmede hij althans *bedoelt*, aan de afzijdige realiteitsstructuur van dit samenlevingsverband weer recht te laten wedervaren en het neo-kantiaansche dualisme van 'sein' en 'sollen' dialectisch te overbruggen.

De erkenning van normatieve werkelijkheidsfuncties van het staatsverband en de afwijzing van de functionalistische opvattingen van den staat, schijnt inderdaad veelbelovend. Ja zelfs aan een normatieve idee van den staat schijnt HELLER weer een plaats in zijn staatsleer in te ruimen.

Wij willen daarom HELLER's dialectisch structuurbegrip eenigszins nader beschouwen, om ons rekenschap te kunnen geven van de verhouding van dit begrip tot het invariante normatieve structuurprincipe, dat wij zelve als grondlegging van ieder variabel werkelijk staatsverband zullen leeren kennen.

'*Staatsleer*' zoo luidt HELLER's grondstelling 'is *structuurwetenschap, niet geschiedeniswetenschap*'.

Met deze stelling schijnt inderdaad het historistisch standpunt in de staatstheorie overwonnen. Uitdrukkelijk kiest HELLER positie tegen een staatsleer, welke naar den trant van R. SCHMIDT zich eigenlijk uitput in het geven van een wereldhistorisch overzicht van de 'ontwikkeling' van den staat. En evenzeer wijst hij hier de (in den grond der zaak evenzeer historistische en irrationalistische) staatsleer van SMEND af, die haar kern in de 'integreering' als het proces van bestendige vernieuwing van de staatseenheid ziet.[1)] Want, zoo merkt HELLER op, in de veelheid van 'einander ablösender Integrationsprozesse muss gerade das ausgelöst werden und verschwinden, was allein Gegenstand der Staatslehre sein kann: die in allem Wechsel sich behauptende Einheit des Staates'.[2)]

Ja, HELLER wil zelfs in zekeren zin de naieve opvatting van den 'politischen status' als relatief constante dingstructuur weer op een

1) SMEND *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928) S. 18 ff.
2) HELLER *Staatslehre* (Leiden, 1934) S. 49.

hooger (theoretisch) plan in de staatsleer tot haar recht doen komen!

Zien wij echter goed toe, dan blijkt al spoedig, dat HELLER hier slechts schijnbaar de historistische werkelijkheidsbeschouwing prijsgeeft.

De *structuur-theoretische opvatting* van den staat, waardoor hij de functionalistisch-historische staatsleer poogt te overwinnen, is volstrekt niet georiënteerd aan een *invariant, boven-modaal structuurprincipe*, doch poogt slechts de 'historische werkelijkheid van den staat' in al haar onophoudelijke wisseling en dynamiek, naar een ander *aspect* dan dat van den historicus te vatten.

De 'historische vormen der menschelijke activiteit', waaronder HELLER uitdrukkelijk vermeldt: staat, kerk en economie[1)] laten zich alleen met de logische middelen der historiewetenschap, d.i. met de categorie der 'tijdelijke successie', volgens HELLER nooit of te nimmer verstaan, laat staan verklaren: 'Nur aus dem gleichzeitigen Miteinander der gesellschaftlichen Wirkungsstruktur, sozusagen aus dem Querschnitt des Geschichtsstromes sind sie zu begreifen.'

Deze verticale doorsnede door den horizontalen functioneelen ontwikkelingsstroom der geschiedenis toont ons nl. geen chaos van afzonderlijke feiten en gebeurtenissen, maar een geordenden werkingssamenhang met een zekeren graad van constantheid en duurzaamheid, waarin de afzonderlijke structuurvormen in wederkeerige onderlinge afhankelijkheid fungeeren. 'Slechts doordat wij binnen de totaliteit der historische werkelijkheid verschillende functies en structuren onderscheiden, ordent zich voor ons het beeld van den stroom, en zijn wij nu tot een zinvolle selectie instaat uit de oneindige menigvuldigheid der (historische) feiten', schrijft HELLER.[2)]

Daarmede is de historistische werkelijkheidsopvatting, welke alle modale normatieve werkelijkheidsaspecten van den staat onder historistischen grondnoemer vat, dus volledig aanvaard. En ook het functiebegrip en het structuurbegrip deelen in deze historificeering. HELLER wil zijn structuurbegrip niet gevat zien als een wezensbegrip van *den staat als zoodanig*, doch slechts als zulk een van den

1) Men lette op deze coördinatie van *samenlevingsverbanden* met het *bloot modale gezichtspunt der economie!*

2) a.w. S. 50.

modernen West-Europeeschen staat, zooals die zich sinds de Renaissance heeft ontwikkeld.[1)]

> De historistische instelling blijkt ten overvloede uit het volgend citaat uit HELLER's *Staatslehre*, dat wij om zijn belangrijkheid voor het inzicht in het dialectisch structuurbegrip hier volledig laten volgen:
> 'Damit haben wir erst die Möglichkeit, *innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit* (ik cursiveer!) den Ansatzpunkt der Staatslehre als Strukturwissenschaft aufzuweisen. Sie vergisst zwar keinen Augenblick den Werdecharakter des Staates, sie vergisst aber ebensowenig die staatliche Geformtheit dieses politischen Werdens; sie vergisst nicht, dass gerade sie das zu leisten hat, was die Geschichtswissenschaft mit ihren Mitteln nicht zu leisten im Stande ist: *den Staat als geschichtliche Struktur und zwar als Function innerhalb der Totalität des konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Gefüges zu erkennen* (ik cursiveer!). Unter dem Aspekt der Geschichtswissenschaft erscheint, um mit Hegel zu reden, das Werden als die Wahrheit des Seins. Unter dem Aspekt der strukturtheoretischen Staatslehre aber erscheint das Sein keineswegs etwa als die Wahrheit des Werdens. Mit einem solchen Urteil würden wir das sanktionieren, was die Staatslehre und Rechtswissenschaft von jeher und ganz besonders wieder in der letzter Generation getan hat: die Verabsolutierung des augenblicklichen Staates. Alle politischen Kategorien sind aber historisch wandelbar, selbst die Funktionen und erst recht die Struktur des gegenwärtigen Staates sind nichts weniger als geschichtstranszendent. Alle Geschichte ist ein einmaliges Geschehen in unumkehrbarer Stromrichtung und eine Staatsstruktur, die innerhalb einer bestimmten geselschaftlichen Grundstruktur wirklich ist, musz eben deshalb prinzipiell als unmöglich angenommen werden innerhalb einer andern geschichtlichen Gesamtsituation.[2)] (Ik spatieer!).
>
> Duidelijk blijkt uit dit citaat, dat HELLER het innerlijk structuurprincipe van den staat zelve als een 'bloot empirisch' historisch verschijnsel vat. Hij heeft wel ingezien, dat de historicus, om de geschiedenis van het staatsleven te kunnen beschrijven, zelve een structuurbegrip aan zijn onderzoek moet ten grondslag leggen, en dat eerst door een bepaalde structuur de veelheid der menschelijke handelingen in bepaalde situaties zich tot de eigenaardige eenheid van de werkingstotaliteit *staat* ordenen. Maar hij weet deze werkingstotaliteit slechts *positivistisch* te vatten als een 'empirische vorm' of 'gestalte' van slechts relatieve

1) a.w. S. 3 ff.
2) a.w. S. 50/1.

> bestendigheid, die zelve ononderbroken in den stroom der geschiedenis is opgenomen. Hij heeft *niet* gezien, dat de *gepositiveerde verwerkelijkte staatsstructuur* zelve slechts als vorming van een *bovenpositief structuurprincipe* mogelijk is. Men vergelijke slechts zijn volgende uitspraak: 'Indem diese Struktur eine Dauer hat, ist der Staatslehre allererst ihr Gegenstand gegeben; sofern aber auch diese Struktur oder Gestalt des Staates ununterbrochen im Fluss der Geschichte steht und in dauernder, wenn auch oft kaum merklicher Wandlung begriffen ist, kann diese Gestalt nicht geschlossen gedacht werden, sondern nur offen; die Geschichte geht durch sie hindurch. Deshalb ist es unumgänglich, dass die Staatslehre das Werdende im Gewordenen, die Entwicklungstendenzen der Staatsstruktur erkennt'.[1)]

Geheel in overeenstemming met dit historistisch structuurbegrip is ook de gematigd *historistisch gevatte normatieve staatsidee*, zonder welke volgens HELLER zich geen theoretische staatsleer laat drijven.

> Het gematigd historistisch karakter dezer idee (een *radicaal* historisme heeft geen plaats voor ideeën) blijkt uit de volgende uitspraak: 'Die Theorie darf ihre leitenden Ideen ebensowenig wie die Praxis aus dem reinen Geist deduzieren; beide müssen sie den psychologisch-pragmatischen Motivationen lebendiger Menschen entnehmen. Ob man dabei des Glaubens ist, die Zukunftstendenzen der Politik liessen sich - wie die Marxisten meinen - aus den dialektischen Spannungen der Gegenwart 'berechnen', oder ob man der Gegenwart in mehr oder weniger starker Übereinstimmung mit bestimmten Tendenzen ein forderndes Zukunftsideal entgegenhät, macht in diesem Zusammenhang wenig aus. Denn in jedem Fall ist auch die Zukunftsschau des theoretischen Dialektikers eine wertende, wirklichkeits-, also gegenwartstranszendente Orientierung, im Sinne Mannheims also eine 'Utopie'[2)], auf die er nicht verzichten kann .... Nur dadurch, dass er bestimmte Entwicklungstendenzen als gültig setzt, findet er eine Leitidee, die ihm Orientierung, Auswahl und Interpretation ermöglicht.... Dass das gestaltende Wollen der politischen Gegenwart moralisch gut, aesthetisch schön oder von einem sonstigen allgemeinen Wertsystem her wertvoll erscheine, besagen diese politische Entscheidungen gewiss nicht; wohl aber, dass sie in diesen Tendenzen die 'nächste Stufe der Weltgeschichte sehen'.[3)] (Ik spatieer).

1) a.w. S. 51.
2) Vgl. KARL MANNHEIM *Ideologie und Utopie* (1929) S. 169.
3) a.w. S. 56/7.

Dat HELLER ook de 'zedelijke rechtsprincipes' welke volgens hem alleen den staat kunnen rechtvaardigen (S. 216 ff) niet wezenlijk 'boven-historisch' vat, toonde ik reeds aan in mijn *Crisis in de Hum. Staatsleer* blz. 83/3. Het sterk doorwerkende irrationalisme der moderne levensphilosophie doet HELLER de historische 'Entscheidung des Augenblicks' boven ieder *principe* stellen, en de idee van een boven-historische 'ordre naturel' verwerpen.[1)]

De onderscheiding van den staat en de andere samenlevingsverbanden naar de scholastisch-nivelleerende methode van het zoeken naar een genus proximum en de differentia specifica.

Hoe weinig HELLER's dialectisch structuurbegrip, waardoor hij van de relatieve eenheid en constantheid van het staatsverband poogt rekenschap te geven, inderdaad aan *het interne structuurprincipe* georiënteerd is, hoe weinig het de wezenlijke *interne individualiteits-structuur* van den staat vermag te vatten, blijkt aanstonds, wanneer het er op aankomt den staat van andere verbanden der menschelijke samenleving te onderscheiden, een probleem, dat inderdaad de *crux* mag heeten van iedere verbandstheorie, welke begint met een elimineering van de in de goddelijke wereldorde gegeven structuurprincipes.

Dan toch neemt HELLER weder zijn toevlucht tot de uitwendige klassificeeringsmethode der Aristotelische logica, de methode van het bepalen van het *genus proximum* en de *differentia specifica*, die wij reeds in de algemeene theorie der wetskringen als volstrekt ontoereikend hebben leeren kennen, om zelfs van de *modale structuur* der werkelijkheid rekenschap te geven![2)]

'Genus proximum des Staates', zoo schrijft HELLER dan, 'ist somit die Organisation, das zur Einheit der Entscheidung und Wirkung planmässig organisierte Handlungsgefüge. Differentia specifica allen andern Organisationen gegenüber ist seine Eigenschaft der souveränen Gebietsherrschaft. Durch die Souveränität

1) Zie *Die Souveränität* S. 176/7, welke pagina's evengoed door E. BRUNNER hadden kunnen zijn geschreven.
2) HELLER past deze methode ook toe voor de afgrenzing van zijn rechtsbegrip. Zie a.w. S. 183.

und Gebietsbezogenheit der Staatsgewalt empfangen alle Elemente der Staatsorganisation ihren spezifischen Charakter'.[1)]

Dit was het 'specifieke kenmerk', waardoor reeds GIERKE den staat van andere verbanden zocht te onderscheiden[2)] en welks onomlijndheid onmiddellijk in het oog springt, wanneer men bedenkt, dat zoowel het begrip 'organisatie' als dat van souvereine 'Gebietsherrschaft' juist *al hun innerlijke zin-begrenzing uit het geëlimineerde structuurprincipe van den staat moeten ontvangen en, los van dit laatste, volkomen veelduidige 'algemeenbegrippen' blijven, die ons inzicht geenszins kunnen verrijken!*

Het probleem in zake de verhouding van staat en en recht in Heller's dialectische structuurtheorie.

Nog sterker blijkt de principieele ontoereikendheid van HELLER's structuurbegrip, waar hij dialectisch de verhouding van staat en recht zoekt te vatten.

Alle individualiteits-structuren in de rechtsverhoudingen worden dan genivelleerd door 'zweckmässigerweise' den 'naam recht' slechts voor die sociale normordening voor te behouden, welke door de bijzondere organen van de staatsorganisatie gevormd en gesanctioneerd zijn.[3)] Daarmede is reeds iedere mogelijkheid afgesneden, het interne staatsrecht naar zijn individualiteits-structuur te vatten.

1) a.w. S. 237. In zijn boek *Die Souveränität*. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts (Beiträge zum ausländischen öff. Recht und Völkerrecht, Heft 4, Berlin und Leipzig 1927) S. 81 werden het 'genus proximum' en de 'differentia specifica' van het staatsverband eenigszins anders geformuleerd: 'Der Staat, nach einem Worte F.J. STAHLS die "realisierte Rechtsordnung", ist das einheitliche Zusammenwirken von bestimmten menschlichen Akten, darin allen anderen menschlichen Verbänden gleich, von ihnen aber dadurch grundsätzlich geschieden, dasz die ihn realisierenden Akte die Garantie des gesamten Zusammenwirkens auf diesem Gebiete darstellen'. Zakelijk is hier hetzelfde bedoeld, hetgeen ten overvloede blijkt uit de identificatie van 'universaliteit' en 'souvereiniteit' a.w. S. 110: 'Staat heiszt die auf einem bestimmten Gebiet universale, deshalb notwendig einzigartige und souveräne Entscheidungseinheit'.
2) Zie GIERKE *Die Grundbegriffe des Staatsrechts* (1915) S. 99 ff. en daarover m i j n *Crisis in de Hum. Staatsleer* blz. 119 vlg.
3) a.w. S. 186/7.

HELLER kent voor den modernen tijd geen ander positief recht dan statelijk recht; hij noemt uitdrukkelijk den staat 'de formeele geldingsbron van het recht' (S. 187); hij loochent voor de moderne Westersche samenleving ieder niet statelijk intern verbandsrecht. Want ook de verhouding van staat en recht ziet hij echt historistisch slechts als een *historisch probleem*.[1] Nòch van de modale zinstructuur des rechts, nòch van de transcendentale individualiteits-structuur van den staat geeft hij zich ook maar eenigszins rekenschap. Het positieve recht ontwikkelt zich volgens hem 'historisch' uit een ongedifferentieerde *conventie*, doordat voor de bewuste vorming der rechtsorde wetgevende en rechtsprekende instanties georganiseerd worden. In de periode van het ontwikkeld economisch maatschapsverkeer met haar toenemende arbeidsverdeeling is volgens hem slechts de *statelijke hiërarchie* competent een positieve rechtsorde te organiseeren.[2] Welke opvatting geheel in overeenstemming is met BODIN's absolutistische souvereiniteitsleer, welke HELLER reeds in zijn boek *Die Souveräniteit* in eere herstelde.[3]

1) a.w. S. 186: 'Auch das Verhältnis von Staat und Recht lässt sich nur historisch begreifen und allen Behauptungen über dieses Verhältnis, welche mit dem Anspruch geschichtstranszendenter Allgemeingültigkeit auftreten, muss *von vornherein* (ik cursiveer!) mit Misstrauen begegnet werden'. Waarmede HELLER's *historistisch voor-oordeel* duidelijk en klaar is geformuleerd!
2) a.w. S. 186: 'Im Zeitalter der entwickelten Verkehrswirtschaft hat nur die staatliche Hierarchie die Möglichkeit, eine entsprechend funktionierende Normordnung zu organisieren. Bis dahin war sicherlich jede organisierte Gemeinschaft mehr oder weniger (sic!) zur Rechtserzeugung befähigt, wie Kraft des Faust- und Fehderechts fast jeder zur Rechtsdurchsetzung berufen war (!). Wollten wir uns zum Zwecke der Bestimmung des Rechtsbegriffs(!) nicht daran orientieren, was ist, sondern daran, "was einstens war und was vielleicht wieder einmal sein wird", so müssten wir allerdings erklären, dass nicht nur der Staat, sondern auch die Kirchen, Territorien Geburtsstände, Städte, Zünfte und Berufsstände, kurz alle organisierten Verbänden Recht zu erzeugen und zu sichern im Stande sind'.
3) Zie zijn *Die Souveränität* (1927) S. 57, waar wij de stelling lezen: 'dasz für die juristische Betrachtung des heutigen Staates die Positivität der ihm eingeordneten Verbandssatzungen abgeleitet erscheint von der Positivität der staatlichen Rechtsordnung.'

Zoo wordt het probleem in zake de verhouding van staat en recht op de bekende nivelleerende wijze gesteld als dat in zake de relatie van staat en *positief recht 'überhaupt'*, en de oplossing wordt in de lijn der dialectische methode simplistisch genoeg hierin gevonden, dat het 'rechtliche Sollen' onlosmakelijk verbonden wordt geacht met het 'menschliche Wollen' van den statelijken rechtsvorm.

Doordat de staatswil door HELLER uitdrukkelijk in den zin van een *subjectief-psychische acte* wordt gevat (S. 189), ontstaat inderdaad een *dialectisch*, d.w.z. *innerlijk antinomisch* rechtsbegrip, omdat hier de modale zingrenzen tusschen recht en psychische zin-functie theoretisch verflauwd zijn.[1)]

Het rechtsbegrip wordt hierbij gehanteerd in den zin van een *pseudo-functiebegrip*[2)], zonder de innerlijke structuurverscheidenheid binnen het recht als modale zinzijde der werkelijkheid ook maar eenigszins in rekening te stellen.

Zoomin HELLER's 'structuurbegrip' van den staat wezenlijk diens individualiteits-structuur benadert, daar het veeleer langs den bekenden weg van het zoeken naar een vermeend 'genus proximum' en de 'differentia specifica' gewonnen werd, zoo min kan dit begrip ons inzicht geven in de innerlijke uitdrukking van het *wezenlijk structuurprincipe* in de onderscheiden zinzijden van dit samenlevingsverband.

Het moderne historisme ondermijnt ook HELLER's geheele staatsidee en belet hem, zich wezenlijk aan de relativistische opvatting der staatsstructuur te ontworstelen.

Om al deze redenen moeten wij concludeeren, dat van een principieele overwinning van de *crisis in de moderne staatsleer* ook in HELLER's overigens belangwekkende theorie geen sprake kan zijn.

1) Vgl. hierover Boek II Dl. I blz. 35 vlg.
2) Ik schrijf '*pseudo-functiebegrip*' wijl het modale, wezenlijk functioneele rechtsbegrip niet aan den *staat*, als individualiteits-structuur der menschelijke samenleving georiënteerd mag worden.

De crisis in de practijk van het staatsleven der moderne parlementaire democratieën en de nieuwe irrationalistische en universalistische idee van den totalen staat.

Dat de geheele, hier boven slechts uiterst summier geschetste, crisis in de *theorie* van den staat, welke haar culminatiepunt bereikt in een '*staatsleer zonder staat*', weder samenhangt met de crisis in de *practijk* van het moderne Westersch staatsleven, met de ontbindingsverschijnselen, welke in de parlementaire democratieën zulk een onrustbarende afmeting hebben aangenomen, met de politieke corruptie en de overwoekering van de staatkunde door groeps- en klassebelangen, behoeft nauwelijks te worden gezegd.

De jongste fascistische en nationaal-socialistische reactie echter, die zich in practijk en theorie tegen deze staatsontbindende verschijnselen heeft gekeerd, en het centrale deel van het Midden-Europeesche en Zuid-Europeesche staatswezen tot autoritaire 'Führerstaaten' heeft omgevormd, vindt haar wijsgeerigen achtergrond in de moderne irrationalistische levensphilosophie, welke de natuurrechtelijke ideologie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal heeft ingeruild voor de vitale *politische mythologie* en de *techniek der massa-psychologische volks-beinvloeding*.

De nieuwe idee van den *totalen* of *integralen staat* wortelt niet meer in de idealistische metaphysica, wordt niet meer gegrond in een metaphysieke rede-orde, doch in een universalistische *staatsmythe*, die onmiddellijk op de irrationeele levensinstincten der massa is toegespitst. Wat zij bedoelt, is inderdaad een onderwerping van alle interne levenssferen der 'maatschappij' aan den 'totalen staat', een vermeende renaissance der antieke staatsidee in modernen irrationalistischen levensvorm.

* * *

Het dialectisch grondmotief in de ontwikkeling der aan het immanentiestandpunt georiënteerde staatstheorieën.

Wanneer wij nu de ontwikkeling der onderling schijnbaar zoo diametraal uiteenloopende staatstheorieën, sinds de opkomst van

de theoretische bezinning over het ‘probleem staat’ in de Grieksche wijsbegeerte, overzien, dan treft ons, hoe daarin, ondanks alle verschillende *historische vormen*, waarin het probleem gesteld wordt, steeds één centraal motief op den voorgrond treedt, t.w. de verhouding tusschen recht en macht in de structuur van dit samenlevingsverband. En op het immanentiestandpunt, dat een inzicht in den plastischen horizon der individualiteits-structuren onmogelijk maakt, neemt dit probleem noodzakelijk den vorm aan van een *dialectische spanning* tusschen deze beide factoren.

Deze dialectische spanning openbaart zich eenerzijds in het scherpe antagonisme tusschen de theorieën onderling, in een fundamenteele tegenstelling tusschen de zgn. *rechtstaats*- en de zgn. *machtstaatsidee*, en anderzijds, voorzoover men in eenzelfde theorie beide factoren met elkander trachtte te verzoenen, in een dialectische spanning binnen zulk een theorie zelve, waar deze verzoening zonder wezenlijk inzicht in de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving niet mogelijk bleek.

Zoo zien wij reeds in de Grieksche oudheid den sophist KALLIKLES een naturalistisch individualistisch, op NIETZSCHE's idee van den ‘Herrenmensch’ praeludieerende, machtstaatsidee verdedigen, welker kern is gelegen in de rechtvaardiging van de onderwerping der zwakkeren door de aan geen recht of moraal gebonden machtsmensch.

Daartegen richt PLATO in schier prophetische verontwaardiging zijn idee van den *gerechtigheidsstaat*, waarin de idee van het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* heerscht.

Zoo beheerscht het motief eener polaire tegenstelling tusschen macht en recht in het staatswezen inderdaad ook de geheele humanistische staatstheorie vanaf den strijd tusschen het abstracte idealistisch natuur- en rederecht met de theorie der staatsraison en de naturalistische natuurrechtsleer (HOBBES, SPINOZA)[1] tot

1) Vgl. over de spanning tusschen de idee der staatsraison en het idealistisch natuurrecht uitvoerig mijn *In den strijd om een Christelijke Staatkunde*, I, XV (A.R. Staatkunde, 3 maand. org. Jrg. I, 1927, blz. 142 vlg.).

op de jongste antithese tusschen individualistischen, democratischen rechtstaat en universalistischen autoritairen machtstaat, waarbij intusschen valt op te merken, dat de fascistische en nationaal-socialistische theorieën de ideologie van de rechtstaatsidee niet wenschen prijs te geven, maar haar in den totaal gewijzigden vorm van de zgn. 'materieele rechtstaatsidee' zoeken aan te passen aan haar machtstaatsgedachte.

De *machtstaatsidee* kan daarbij zoowel in *naturalistisch-positivistischen* en *individualistischen* als in *idealistisch-universalistischen zin* (HEGEL c.s.) zijn gevat. En evenzeer laat de *rechtstaatsidee* onderscheiden opvattingen toe.

Zelfs GIERKE, die zich voor de theorie der menschelijke samenlevingsverbanden zoo verdienstelijk heeft gemaakt, is deze innerlijke dialectische spanning tusschen macht en recht in zijn staatstheorie niet te boven gekomen. Eenerzijds aanhanger van de uit het Duitsch-romantisch idealisme voortgekomen historische school, anderzijds vol waardeering voor hetgeen de ideologieën van natuuren rederecht practisch voor de rechtsontwikkeling hadden beteekend, en principieel bestrijder van het in de school van LABAND opkomend formalistisch positivisme in de staatsrechtstheorie, wilde hij de idee van den rechtstaat in zijn materieelen zin niet ten offer brengen aan de 'historische werkelijkheid' van den staat als 'souverein machtsorganisme'.

Waar hij echter de werkelijkheid van het staatsverband inderdaad in de historische functie van 'machtsorganisatie' *afsluit*, rest hem slechts een uitwendige dialectische verbinding tusschen staatswerkelijkheid en rechtsorde, na eerst beide antithetisch van elkander te hebben afgegrensd.

Zoo ziet hij, evenals in den jongsten tijd de hierboven genoemde RUDOLPH SMEND, *staatsleven* en *rechtsleven* als 'zwei selbständige und specifisch verschiedene Seiten des Gemeinlebens'. En hij omschrijft deze tegenstelling nader aldus: 'Jenes manifestiert sich in der machtvollen Durchführung gewollter Gemeinzwecke und kulminirt in der politischen T h a t , dieses offenbart sich in der Absteckung von Handlungssphären für die von ihm gebundenen

Willen und gipfelt im rechtlichen E r k e n n e n (‘für Recht erkennen’).[1)]

En nu leert hij wel, dat staat en recht, ondanks het feit, dat zij zulke geheel verschillende ‘zijden van het gemeenschapsleven’ zijn, nochtans op elkander zijn aangewezen en slechts in wederkeerigen steun hare werkelijke levensvervulling kunnen vinden. Maar de wijze, waarop hier staat en recht tegenover elkander worden gesteld als gelijkwaardige en vergelijkbare ‘zijden’ der samenleving, toont op ontstellende wijze, hoezeer zelfs bij een zoo diep-peilend, wijsgeerig en historisch geschoold denker als OTTO GIERKE het inzicht in de *individualiteits-structuren der menschelijke samenleving* en de *verhouding dezer structuren tot de modale functies der werkelijkheid* ontbreekt. En zulks ondanks het feit, dat juist *hij* tegenover de individualistische functionalistische beschouwing van de menschelijke samenleving weer met zulk een nadruk op de beteekenis der verbandsstructuren gewezen heeft!

De dialectische spanning tusschen het zgn. juridisch en het zgn. sociologisch staatsbegrip. De dualistische staatsleer.

Dit innerlijk tegenstrijdig dualisme van recht en macht in het staatsbegrip dreef sinds de opkomst der *formeel-juridische methode* in de staatsrechtswetenschap (de school van LABAND, t.o. vertegenwoordigd door BUYS) ook tot een dualistische theorie van den staat: een *sociologische*, z.g. ‘*empirische*’ en een *normatief juridische*, gelijk ze zonder innerlijke verzoening in JELLINEK's *Allgemeine Staatslehre* (1e Aufl. 1900) werden voorgedragen.

En eindelijk voerde het tot een fel antagonisme tusschen beide, waar de naturalistisch ingestelde sociologie zich ging vrolijk maken over de ‘scholastiek der juristen’ en de ‘normlogische’ rechtsschool van KELSEN omgekeerd de pogingen der naturalistische

1) *Grundbegriffe des Staatsrechts* (1915) S. 105. In gelijken zin SMEND *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928) S. 98, waar hij staat en recht karakteriseert als twee ‘zwar untrennbar verbundene, aber doch je in sich geschlossene, der Verwirklichung je einer besonderen Wertidee dienende Provinzen des geistigen Lebens’.

sociologen, om den staat anders dan 'rein juristisch' te vatten, ging caricaturiseeren. Hoe weinig dit dualisme wezenlijk overwonnen is in HELLER's sociologisch-historische structuurtheorie van den staat, zagen wij reeds.

Ook SIEGFRIED MARCK, die zich aan LITT's dialectische sociologie oriënteert, capituleerde openlijk voor het dualisme, dat volgens hem slechts in een dialectische metaphysica van idealistisch Hegeliaansch standpunt zou zijn te overwinnen.

De staatsleer als 'Wirklichkeitswissenschaft', als 'sociologie', welke 'de totaliteit van den staat in empirische gestalte' zou behandelen, blijft volgens hem steeds in het dualisme van 'sollen' en 'sein' bevangen.

Alleen een Hegeliaansche dialectische metaphysica zou dan ook in staat zijn een normatieve staats*idee* te ontwikkelen, welke een vermeende synthese boven de principieele tegenstelling tusschen juridisch en sociologisch staatsbegrip zou kunnen geven.[1)] Maar deze metaphysica wijst MARCK beslist af.

Dat echter buiten de boven-modale individualiteits-structuur de empirische staat in 't geheel niet als eenheid kan bestaan, en dat men van juridische en andere *zijden van den staat* eenvoudig niet kan spreken, zonder ze bewust of onbewust op dit normatief structuurprincipe te betrekken, kon MARCK op zijn dialectisch-phaenomenologisch standpunt niet inzien. Zoo wist hij ook uit de crisis der staatsleer geen uitweg te vinden.

De eerste taak der Christelijke staatstheorie. Afwijzing van de dialectische staatsopvatting van Emil Brunner.

Tegenover deze geheele dialectische ontwikkeling der in het immanentiestandpunt gewortelde staatsbeschouwingen, heeft de Christelijke wetenschap de taak te vervullen, het interne structuurprincipe van het staatsverband, gelijk het in de goddelijke wereldorde gegrond, schoon, gelijk wij nog zullen zien, eerst om der zonde wil daarin gekomen en gepositiveerd is, weder aan het licht te brengen.

1) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff in der Rechtsphil.* (1925) S. 150 ff.

Op zich zelve is dit een wijsgeerig-theoretische arbeid, die buiten de groote tijdvragen op het gebied van staat en ‘maatschappij’ schijnt om te gaan. De scherp doorgevoerde analyse der werkelijkheidsstructuren, welke de philosophie der wetsidee eischt, valt inderdaad niet in het kader van een literatuur, die heden ten dage bij de politici en sociologen in zwang is.

Maar ik waag hier de stelling neer te schrijven, dat onze tijd op staatkundig en maatschappelijk gebied aan niets zoo zeer behoefte heeft, als aan een inzicht in de constante structuur-principes der menschelijke samenlevingsverbanden, gelijk ze niet door de menschelijke rede zijn uitgedacht, doch in de wijsheid der goddelijke wereldorde verankerd liggen.

De Christelijke staatstheorie heeft tot nu toe haar taak niet met volle kracht kunnen aanvatten, juist omdat zij telkens weer de synthese met de immanentiephilosophie aanging, daardoor aan haar Christelijke grondgedachten haar scherpste spits afbrak en ze in haar uitwerking vaak in haar tegendeel deed omslaan.

Bij voorbaat moeten wij hier reeds waarschuwen tegen de in den jongsten tijd onder invloed der zgn. ‘dialectische theologie’ weder opduikende valsche meening, dat een Christelijke staatstheorie reeds hierom van reformatorisch-Christelijk standpunt onmogelijk zou zijn, wijl in de structuur van den staat zelve de dwingende machtsfactor een demonisch, diep zondig element beteekent, dat in een noodzakelijke dialectische spanning met het Christelijk liefdegebod en de ware gemeenschapsgedachte zou moeten bevangen blijven.

Het is vooral EMIL BRUNNER, die in zijn meermalen aangehaald boek *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) deze opvatting verdedigt. Volgens hem zou het een noodzakelijke consequentie zijn van het wezensverschil tusschen katholicisme en protestantisme, dat er wel een katholieke, maar geen wezenlijk protestantsche rechts- en staatsphilosophie bestaat. Waar het protestantisme zulk een philosophie tracht te ontwerpen, zou het reeds innerlijk door den Roomschen zuurdeesem ziin aaneetast.[1)]

1) *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) S. 647 ff.

Het katholicisme fundeert nl. zijn staatsphilosophie in het Aristotelisch natuurrecht, dat niet van Christelijken maar van heidenschen huize is. Het reformatorisch Christendom kan echter volgens Brunner geen enkelen vorm van natuurrecht erkennen en moet den staat aanvaarden in zijn eigenaardige dialectische structuur, waarin een onverzoenbare spanning bestaat tusschen drie factoren t.w. een element van scheppingsorde in het gemeenschapsmoment, een op de zonde betrokken dwingende rechtsorde en een door niets te rechtvaardigen 'schlechthin faktisches, ungerechtes, machthungriges, halfdämonisches M a c h t s w e s e n '.[1)]

Daarbij zou dan het 'Grundwesen' van den staat niet in het *recht*, maar in de *macht* zijn gelegen.[2)]

Dit dialectisch 'Rätselgebilde' zou zich nu aan iedere eenduidige en gesloten theorie onttrekken en de 'Christelijke theologie' zou niet tot taak hebben een christelijke staatstheorie te ontwerpen[3)], waardoor deze dialectische tegenstellingen in de staatsstructuur zouden worden opgeheven, wijl zulks onmogelijk is, doch alleen geroepen zijn er de aandacht op te vestigen, dat het raadsel van den staat op een ander raadsel terugwijst, dat evenmin theoretisch valt op te lossen, nl. het raadsel van schepping en zondeval in den mensch.[4)]

Het is merkwaardig op te merken, hoe BRUNNER nu weder noodzakelijk in een synthese van zijn Christelijk standpunt met de staatstheorieën van het immanentiestandpunt vervalt, *door de principieele aanvaarding van het dialectisch grondmotief dezer laatste*, welk grondmotief hij op fundamenteel verkeerde wijze op de grond-antithese in de Christelijke beschouwing tusschen schepping en zondeval meent te kunnen terugvoeren.

Achter dit synthesestandpunt schuilt weder de valsche tegenstelling tusschen natuur en genade, welke, naar wij reeds in het eerste Boek zagen, reeds vroegtijdig het Christelijk denken heeft

1) a.w. S. 432.
2) a.w. S. 433.
3) Die taak zal niemand, die de grenzen der 'theologie' kent, aan deze wetenschap toekennen!
4) a.w. S. 430.

geinfecteerd, en die bij BRUNNER den irrationalistischen vorm aanneemt van een dialectische spanning tusschen '*liefdegebod van het oogenblik*' en *wet als zoodanig*.[1)]

Hier zij opgemerkt, dat de Christelijke staatsbeschouwing, juist wijl zij van de onverzoenlijke antithese tusschen zonde en verlossing uitgaat, het aan het immanentiestandpunt ontleende 'dialectisch grondmotief' van BRUNNER radicaal van de hand moet wijzen.

Nimmer kan de innerlijke structuurwet van den staat als goddelijk instituut van innerlijk antinomisch karakter zijn, nòch kan de machtsfunctie in deze structuur op Christelijk standpunt als 'halfdemonisch' en 'door niets te rechtvaardigen' worden gequalificeerd.

BRUNNER maakt zich hier aan de ernstige fout schuldig de machtsfunctie in de staats*structuur* te verwarren met de *subjectieve wijze*, waarop de staten in de zondige werkelijkheid hun macht kunnen misbruiken.

Maar als BRUNNER met het oog hierop schrijft: 'Nooit is er geweest, en nooit zal er zijn de Christelijke staat'[2)], dan moet men vragen, of hier 'Christelijk' is bedoeld in den zin van 'zondeloos' en zoo ja, of men dan niet met hetzelfde recht deze uitspraak op de overige verbanden en gemeenschapsvormen der menschelijke samenleving in hun subjectieve openbaring kan toepassen, waardoor haar iedere *bijzondere* beteekenis wordt ontnomen.

BRUNNER'S geheele machtsbeschouwing, welke eenerzijds de staatsmacht op God's wil terugvoert, maar hem anderzijds de stelling doet poneeren: 'De staat is een wereldlijke ordening; hij is niet heilig' getuigt van een ernstig gemis aan onderscheiding tusschen goddelijke structuurwet en subjectieve (daaraan onderworpen) openbaring van den staat in de zondige werkelijkheid. En wanneer de staat naar zijn vermeend *wezen* als *macht* door BRUNNER wordt gekarakteriseerd als een 'irrationales Produkt der Geschichte', dat door den Christen in het geloof slechts zou zijn

1) Vgl. mijn studie *De wetsbeschouwing in Brunner's boek Das Gebot und die Ordnungen* (A.R. Staatk. driem. org. 1935).
2) a.w. S. 449.

te ‘verstaan’ (niet te ‘begrijpen’) ‘im Gedanken an den in aller Geschichte ‘verborgenen Gott’, dan blijkt hier slechts hoezeer de machtsopvatting bij dezen schrijver door een romantisch irrationalisme is geinfecteerd, gelijk zijn rechtsbeschouwing hoofdzakelijk aan het neo-Kantiaansch positivisme en zijn ‘gemeenschapsidee’ aan de irrationalistische phaenomenologie is ontleend.[1)]

Of het echter de taak van den Christen kan zijn, dit inderdaad *dialectisch* ‘mixtum compositum’ van humanistische opvattingen den Christelijken schriftuurlijken achtergrond te geven van de breuk tusschen zonde en schepping moet ernstig worden betwijfeld.[2)]

Dat het staatsinstituut als zoodanig niet uit de schepping buiten den zondeval is te verstaan, moet BRUNNER onmiddellijk worden toegegeven. Wij komen op dit punt nog uitvoerig terug.

Maar, dat dit inderdaad Schriftuurlijk-Christelijk inzicht geheel wordt vertroebeld, wanneer men het, gelijk BRUNNER doet, met een humanistisch-irrationalistischen kijk op de werkelijkheid tracht te

1) Vgl. hierover mijn aangehaalde verhandeling over BRUNNER'S *wetsbeschouwing*.

2) Ik heb enkele geestverwanten reeds ergernis gegeven door de scherpe wijze, waarop ik mij over BRUNNER'S opvattingen heb uitgelaten. Ik kan hiervan slechts zeggen, dat het mij zelf oprecht leed doet, geen zachter vorm voor mijn polemiek met deze vooraanstaande figuur uit den kring der ‘dialectische theologie’ te kunnen gebruiken. Temeer, waar ik mij in den band des geloofs met BRUNNER verbonden weet en mij op menig punt in zijn fellen strijd tegen scholastiek, doode orthodoxie en wetsverabsoluteering aan zijn zijde kan scharen.
Maar het onschriftuurlijk dualisme tusschen tijd en eeuwigheid, gebod en wet, natuur en genade, dat bij BRUNNER de Christelijke grondtegenstelling tusschen zonde en verlossing heeft overwoekerd, het bondgenootschap, dat de dialectische theologie met de moderne irrationalistische dialectiek van SÖREN KIERKEGAARD e.a. heeft aangegaan, en de verfijnde wijze waarop hier het levend Christelijk geloof met deze geheele irrationalistische dialectische denkwijze wordt geinfecteerd, acht ik dermate gevaarlijk en fnuikend voor het gezond Christelijk leven, dat een zachte vorm van polemiek inderdaad aan de Waarheid te kort zou doen. De Schrift zelve gebruikt geen zachte en hoffelijke woorden, waar het er op aankomt, een valsche philosophische speculatie, die zich in de Christelijke gedachtenwereld dreigt in te dringen, te ontmaskeren.
Men denke slechts aan PAULUS' houding op dit punt!

verbinden, moet in 't licht van alles, wat wij vroeger over zulke synthese-pogingen hebben opgemerkt, duidelijk zijn.

§ 2 - De ‘organisatie’ als ‘vorm’ aller historisch gefundeerde samenlevingsverbanden en de typische fundeeringsfunctie van den staat.

Wanneer de staat als gedifferentieerd samenlevingsverband inderdaad typisch *historisch* is gefundeerd, dan moet de *historische vorm* als zoodanig een bijzondere fundeerende rol spelen in zijn radicaal-type.

En ditzelfde zal dan moeten gelden voor *alle* radicaaltypen van historisch gefundeerde samenlevingsverbanden.

Zulks verklaart de bijzondere beteekenis, welke in deze verbanden aan de ‘organisatie’ als vorm van hun wils- en werkingseenheid toekomt.

Juist wijl hier de interne eenheid in de veelheid niet typisch in een vóór-logische zijde der werkelijkheid is gefundeerd, eischt hun structuurprincipe een *historische organisatie*, een *vorming* als *originair fundament* der interne verbandseenheid.

Het is daarom niet juist de ‘organisatie’ als een ‘algemeen kenmerk’ van alle verbanden voor te stellen. Ook in het *gezin* hebben wij een wezenlijke verbandsstructuur ontdekt. Maar juist hier ontbreekt de *organisatievorm* als typisch fundament. De onderlinge verbands-verhouding van ouders en kinderen als van ambtelijke gezagsdragers en aan dit ambtelijk gezag onderworpenen is inderdaad, op de vroeger uiteengezette wijze, ‘in de natuur gegrond’ en behoeft als zoodanig geen organisatie.

Nu is op zich zelve het begrip ‘organisatie’, gelijk wij reeds tegenover HELLER opmerkten, nog allerminst een wezenlijk structuurbegrip der individualiteit. Bij HELLER zelf wordt het, gelijk wij zagen, tot een onomlijnd ‘algemeen begrip’, een ‘genus proximum’ voor alle maatschappelijke verbandsstructuren, gelijk het reeds vóór hem in PLENGE'S (door HELLER zelve als ‘all zu allgemein’ erkende)

leer van de organisatie, van alle innerlijke zinstructuur was ontledigd.[1)]

Organisatie en organisme.

De oorsprong van den term, in de tegenwoordig gangbare structureel onomlijnde beteekenis, verraadt reeds een zekere polemische positiekeuze in den strijd tusschen twee stroomingen in de humanistische verbandstheorieën.

Het woord kreeg nl. voor het eerst een bepaald polemische strekking tegenover den term 'organisme', waarmede de romantisch-organologische philosophie der menschelijke samenleving haar eigenaardige irrationalistisch-metaphysische opvatting van de verbandsstructuren had beteekend.

Het was FICHTE, die in het tweede deel van zijn *Naturrecht* (1798) opzettelijk den Schellingiaanschen term 'organisme' door 'organisatie' verving, om daarmede positie te kiezen tegen de geheele organologische opvatting van het samenlevingsverband als een 'onbewust groeiend', 'naturwüchsiges' boven-individueel wezen, waarin het aandeel van het 'vrije individu' geheel was uitgeschakeld.

Sindsdien werd vooral onder MARX' invloed het begrip organisatie in den zin van een kunstmatig, zgn. 'mechanistisch' sociaal geheel verstaan, een opvatting, die uiteraard niets kan bijdragen tot verheldering van ons inzicht in de structuur der georganiseerde samenlevingsverbanden.

Intusschen was met de scherpe onderscheiding tusschen 'organisatie' en 'organisme' althans dit gewonnen, dat men weer oog kreeg voor het principieel verschil tusschen de zgn. 'natuurlijke' en de historisch gefundeerde verbanden der menschelijke samenleving.

Nog GIERKE vatte alle verbanden zonder onderscheid als 'persoonlijke geestelijke organismen' en schreef onder invloed van SCHELLING'S romantische organologie: 'Der einzelne Staat ist keine[2)]

1) In diens geschrift *Drei Vorlesungen über Organisationslehre* (1919).
2) Zie WALDECKER *Allgemeine Staatslehre* (1927) S. 86.

freie Schöpfung des Individuums, sondern das nothwendige Produkt der in den Individuen sich bethätigenden gesellschaftlichen Kräfte. Ursprünglich werden und wachsen die Staaten ohne jede Mitwirkung eines bewuszt schaffenden Willens, ein naturwüchsiges Erzeugnisz des unbewuszten(!) Gesellschaftstriebes'.[1)]

Organisatie en ordening.

In de 'organisatie' zoekt de anti-metaphysische sociologie thans algemeen het eenheidsprincipe van het samenlevingsverband.

Daarbij wordt dit begrip door de positivistische richtingen vrij algemeen vereenzelvigd met dat der 'sociale ordening', in den zin van een, door bepaalde psychische voorstellingen van conventie of normen bewerkte, regelmaat in de sociale gedragingen der individuen, terwijl het door de juristen bij voorkeur in *functioneel-juridischen* zin wordt gevat.[2)] Met zulk een functioneel psychologische, resp. functioneel-juridische opvatting van de organisatie correspondeert noodzakelijk een individualistische opvatting van de werkelijkheid, welke aan de, naar deze beschouwing *fictieve*, verbandseenheid ten grondslag ligt.

Het is daarom begrijpelijk, dat HELLER, die in de 'organisatie' de *werkelijke* structuureenheid van het staatsverband ziet, en den individualistischen kijk op de samenlevingsverhoudingen principieel verwerpt, zich scherp tegen de vereenzelviging van *organisatie* en *ordening* keert. Uitgaande van het sociaal-psychologisch begrip van 'ordening' als feitelijke regelmaat der sociale gedragingen[3)], merkt hij op, dat alle menschelijke samenleving in dezen zin 'geordend' is, maar dat zulk een 'ordening' op zich zelve nog

1) *Die Grundbegriffe des Staatsrechts* S. 97.
2) Vgl. onder velen AFFOLTER Arch. f. öffentl. R. 20, 374 ff, CARRÉ DE MALBERG *Contribution à la Théorie générale de l'État* II nr. 373, KELSEN *Allgemeine Staatslehre* (1925) S. 268, H.J. WOLFF *Organschaft und Juristische Person* I *Juristische Person und Staatsperson* (1933) S. 164 ff.
3) *Allgemeine Staatslehre* (1934) S. 86: 'Sowohl die blosz tatsächlich regelmässigen wie die auch regelgeforderten (d.i. door het gevoel of de voorstelling van het *zoo behooren* bewerkte) Regelmässigkeiten des gesellschaftlichen Verhaltens fassen wir also zusammen unter dem Begriff der gesellschaftlichen Ordnung.'

niet meer beteekent dan de mogelijkheid van een ‘einheitliche’ collectieve samenwerking: ‘Von der Ordnung zur Organisation, von der Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Verhaltens bis zur relativ dauernden Einheit der Aktion ist aber noch ein groszer Schritt zu tun’.[1)]

De organisatie is volgens hem een collectieve werkingseenheid en wordt eerst geconstitueerd door de ‘Kategorie der kollektiven Entscheidungs- und Aktionsfähigkeit’.

De eenheid der collectieve activiteit uit de veelheid der individueele activiteitscentra ontstaat eerst dan, waar de handelingen der ‘velen’ naar een bewust, weloverlegd plan door het ‘orgaan’ of de ‘organen’ der organisatie tot samenwerking worden gebracht.

Iedere organisatie behoeft daarom volgens HELLER minstens één ‘orgaan’ en in zekeren omvang een rationeel gevormde ‘ordening’. Daardoor, dat leden en organen op grond eener ‘ordening’ tot een ‘einheitlich’ resultaat samenwerken, komt de werkelijke eenheid der organisatie als ‘Wirkungsseinheit’ tot stand.[2)]

De jongste tegenstelling tusschen ‘organisatie’ en ‘organisme’ bij Siegfried Marck en Fr. Darmstaedter.

Tenslotte heeft in den jongsten tijd het begrip ‘organisatie’ een bijzondere beteekenis verkregen in verband met TÖNNIES' vroeger vermelde[3)] onderscheiding tusschen ‘Gesellschaft’ en ‘Gemeinschaft’, waarbij men dan de ‘organisatie’ karakteristiek acht voor de door ‘Kürwille’ gevormde samenlevingsverbanden, terwijl de ware ‘Gemeinschaft’ als sociaal ‘organisme’ wordt beschouwd. De organisatie zou dan getypeerd zijn door rationeele doelstellingen, welke men door organisatorische samenwerking zoekt te verwezenlijken (‘Zweckrationalität’ in den zin van MAX WEBER), het ‘organisme’ daarentegen zou gekarakteriseerd zijn door het irrationeele bewustzijn van een natuurlijk ingegroeid zijn van het lid in het geheel.[4)]

1) a.w. S. 88.
2) a.w. S. 231.
3) Zie hierboven blz. 132 vlg.
4) Zoo SIEGFRIED MARCK *Substanzbegriff und Funktionsbegriff in der Rechtsphil.* (Tübingen 1925, S. 99 ff). Min of meer in gelijken zin: STANISLAUS DNISTRYANSKY *Zur Grundlegung des modernen Privatrechts* in ‘Jherings Jahrbücher f.d. Dogmatik des bürgerl. Rechts’, Bnd. 43, Jena 1928 S. 1 ff.

FR. DARMSTAEDTER geeft aan deze moderne opvatting een merkwaardige wending door de tegenstelling tusschen ‘organisatie’ en ‘organisme’ bovendien op KANT's onderscheiding tusschen *autonomie* en *heteronomie* te betrekken: ‘In die Organisation’ aldus deze schrijver, ‘fügt sich das Individuum ein als in einen auszerhalb seiner selbst vorhandenen, von auszen her ihm heteronom aufgelegten Apparat oder Mechanismus, der das Individuum in Form von äuszerlich auferlegten, durch Zwang gesicherten Pflichten ergreift. Der Organismus dagegen ist gleichermaszen im Individuum selbst gewachsen, er tritt dem Individuum nur darum von auszen als Pflicht entgegen, weil dieses ihn autonom billigt, weil es sich als Glied des Organismus weisz, weil es sich wissend dem Organismus eingliedert.’[1)]

Deze onderscheiding wordt dan door hem toegepast op de tegenstelling van *rechtstaat* en *machtstaat*.

De ‘rechtstaat’ schijnt hem overwegend gedragen door den ‘geest van een zich vrijwillig invoegen van het individu’, en daarom als *organisme* gekarakteriseerd, terwijl de ‘machtstaat’ daarentegen niets dan ‘mechanische organisatie’ zou zijn.

Deze opvatting is zeer karakteristiek voor het gemis aan inzicht in de interne structuur van den staat, daar zij weer berust op de valsche probleemstelling in zake de verhouding van staat en recht, waarbij de eerste als een *in zich afgesloten* ‘machtsorganisatie’ in een uitwendige dialectische betrekking wordt gebracht met een individualistisch functionalistisch gevatte rechtsorde. Zij heeft ook met TÖNNIES' opvatting der ‘gemeenschap’ weinig meer van doen, daar zij in wezen door een liberalistische vrijheidsidee is geinspireerd.

> DARMSTAEDTER beschouwt in de lijn van de Zuid-West-Duitsche School onder de neo-Kantianen (WINDELBAND, RICKERT, LASK) staat en recht beide als een stuk ‘natuurwerkelijkheid’, welke op de ‘waarden’ *gemeenschapsregeling* en *overheidsmacht* moeten worden betrokken, om tot de ‘cultuur-objecten(!) recht en staat’ te worden. De aan beide

1) *Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates* (Heidelberg 1930) S. 139/9.

gemeenschappelijke 'natuurwerkelijkheid' van recht en staat zou den zijn een 'Menge von Menschen'(!): 'Diese Menschenmenge', zoo schrijft hij, 'ist sowohl für das Recht wie für den Staat die einzige verfügbare Wirklichkeit, die gesamte, zu Gebote stehende Wirklichkeit, an welche sich das ihnen zugehörende Wertmoment knüpfen kann.'[1)]
M.a.w. staat en recht onderscheiden zich alleen door de 'specifieke waarden', welke met een 'Menschenmenge' (als 'natuurwerkelijkheid'!) verbonden worden.
En nu wordt het *recht*, in den zin van 'waarde', omschreven als een 'gemeenschapsregeling, welke gedragingen van het eene individu tegenover het andere gebiedt of verbiedt'. De *staat* daarentegen wordt naar zijn 'gelding als waarde' zoo gekarakteriseerd, dat hij den mensch in een verhouding stelt tot de oorspronkelijke overheidsmacht, die 'auszerhalb und jenseits der einzelnen Menschen ihre Stelle hat.'[2)]
Zoo komt het ook bij DARMSTAEDTER tot een *scherpe toespitsing van het dialectisch grondmotief*, dat wij als innerlijke antinomie tusschen recht en macht in de geheele humanistische staatsleer werkzaam zagen: 'Das der Wertgeltung Recht entsprechende Verhalten und das der Wertgeltung Staat genügende Verhalten schlieszen derart einander aus. Die Wertgeltung Recht fordert von dem Menschen ein die Geltung des Wertes Staat ausschlieszendes Verhalten und umgekehrt. Der Wert Recht und der Wert Staat stehen als g e g e n s e i t i g s i c h a u s s c h l i e s z e n d e und verneinende, als G e g e n w e r t e a n d e r n ä m l i c h e n W i r k l i c h k e i t einander gegenüber'.[3)]
De verzoening tusschen beide wordt dan hierin gevonden, dat de staat zijn aanspraak op absolute eigenwaarde prijsgeeft en zich als 'Mittelwert' in dienst stelt van het recht als 'Selbstwert'.

Ik vermeld dezen geheelen ontwikkelingsgang in de opvatting van het begrip 'organisatie' slechts, om te doen zien, hoe weinig dit begrip op zich zelve in staat is, van de interne eenheid der historisch gefundeerde samenlevingsverbanden rekenschap te geven.

De functionalistische instelling openbaart zich overal, waar dit begrip als een nivelleerend 'algemeen begrip' wordt gehanteerd, los van de interne individualiteits-structuren. En dit bleek ook in HELLER's 'dialectisch structuurbegrip' het geval te zijn.

De verhouding van organisatie en structuurbegripprincipe.

De waarheid is deze, dat de 'organisatie' al haar structureele

1) a.w. S. 119.
2) a.w. S. 120.
3) a.w. S. 121.

zin-omlijndheid aan de *individualiteits-structuur* van het samenlevingsverband moet ontleenen.

Zoodra men met de heerschende functionalistische richtingen deze verhouding omkeert en de interne eenheid van het verband uit het (*pseudo*-) algemeen begrip 'organisatie' poogt af te leiden, vervalt men in een nivelleerende denkwijze, welke den weg tot het inzicht in de interne structuurprincipes der bedoelde verbanden onherroepelijk afsnijdt.

Radicaal-typisch ontvangt de organisatie als *fundeerende vorm* in de verbandsstructuur eerst haar interne bepaling vanuit de *typische leidende functie*, welke laatste uiteraard bij de onderscheiden radicaal-typen van historisch gefundeerde verbanden geheel verschillend is.

Daarom moet met zulk een nadruk worden afgewezen de opvatting, dat men de innerlijke structuur der organisatie voor alle samenlevingsverbanden naar een zelfde functioneel of dialectisch *soortelijk* schema zou kunnen vatten, 't zij men dit schema *functioneel-juridisch*, dan wel '*psychologisch-sociologisch*', of eindelijk *in een dialectische synthese van beide* wil verstaan.

De interne organisatie van een kerkverband is maar niet *specifiek*, maar *radicaal* verschillend van die van het staatsverband of van een modern bedrijfsverband. Men berooft zich bij voorbaat van het inzicht in de interne structuurprincipes, door bv. de 'kerkelijke organisatie' vanuit een functioneel juridisch, resp. psychosociologisch, dan wel vanuit HELLER's dialectisch gezichtspunt te willen benaderen.

Wanneer de 'organisatie' van het verband inderdaad de *innerlijke structuur* van dit laatste raakt, dan bestaat zij als *genus proximum voor de onderscheiden historisch gefundeerde samenlevingsverbanden* slechts *in naam*, d.w.z. in het *gemeenschappelijk woord*, waarmede men hun structuren beteekent.

Daarmede is dus tegelijk vastgesteld, dat de organisatie als fundeerende *historische vorm* in deze structuren niet bloot *modaalhistorisch* is te vatten.

Willen wij nu het radicaal-type van het staatsverband opsporen,

dan ligt het voor de hand, dat wij bij dit onderzoek onze bijzondere aandacht richten op die beide functies in de staatsstructuur, welker onderlinge verhouding het dialectisch grondmotief bleek te vormen in de staatstheorieën, welke in het immanentiestandpunt zijn geworteld.

Het is toch onmogelijk aan te nemen, dat in dit dialectisch grondmotief met zulk een merkwaardige constantheid steeds weder de *historische machtsfunctie* en de *rechtsfunctie* van het staatsverband zouden zijn geaccentueerd, wanneer men hier niet inderdaad op de *radicaal-typische structuurfuncties* van den staat was gestooten, die men door de eigenmachtige instelling van het immanentiestandpunt niet in de ware innerlijke verhouding wist te vatten.

De typische fundeeringsfunctie van het staatsverband.

Maar eerst in het licht van de Goddelijke Woordopenbaring, die ons de instelling van den staat naar diens eigenaardige structuur *in verband met den zondeval van het menschengeslacht* onthult, kunnen wij hopen het *constante stamtype* van dit samenlevingsverband in waarheid te ontdekken.

Immers het radicaal-type van samenlevings-structuren, waarin de historische machtsfunctie de *fundeerende* en de rechtsfunctie de *leidende* rol vervult, vertoont als zoodanig nog geenszins de eigenaardige trekken van het *staatsverband*. De ‘staat’ is als zoodanig veeleer zelve een constant *stamtype* binnen de omvattende structuur van het genoemde radicaal-type, welk laatste ook andere stamtypen kan omsluiten.

De ‘historische macht’ is, gelijk wij in Boek II (Dl. I blz. 185 vlg.) zagen, slechts een *modaal* omlijnd zin-moment, dat als zoodanig zeer onderscheiden individualiteits-structuren van ‘macht’ mogelijk maakt. De historische macht der Christelijke kerk is van geheel andere individualiteits-structuur dan die van den modernen of antieken staat en beider macht is structureel geheel verschillend van die van een modern groot-bedrijf, van een wetenschappelijke of aesthetische ‘school’ etc. etc.

In een ongedifferentieerd samenlevingsverband mogen verschil-

lende van deze individualiteits-structuren der historische macht nog in eenzelfden vervlechtingsvorm dooreengestrengeld liggen, de *staat* heeft als zoodanig een *gedifferentieerde* structuur en ook zijn interne machtsfunctie kan dus geen ongedifferentieerde structuur meer vertoonen.

Men bedenke hierbij, dat wij naar de *typische fundeeringsfunctie* van dit samenlevingsverband zoeken, waarin het individualiteitstype der leidende bestemmingsfunctie zijn originair substraat vindt.

Hoe men nu de zaak keert of wendt, deze fundeeringsfunctie van het stamtype 'staatsverband' is nergens anders te vinden dan in de *interne monopolistische organisatie* van de *zwaard*macht *over een zeker territoriaal begrensd cultuurgebied*. Wij mogen hierbij nog wel eens met bijzonderen nadruk eraan herinneren, dat deze typisch historische structuurfunctie op geenerlei wijze *naturalistisch* mag worden misverstaan, doch dat zij reeds naar haar *modalen zin* een *normatieve structuurfunctie* is, die een *taak*, een *roeping* inhoudt, welke op beter of slechter wijze kan worden volbracht.

Er is geen staat bestaanbaar, die naar zijn interne structuur niet ter laatste instantie in de organisatie van een gewapende macht is gebaseerd, welke althans de *pretentie* voert, iederen gewapenden tegenstand van particuliere personen of organisaties binnen zijn territorium te kunnen breken.

De mythe der bloedgemeenschap in de Duitsche nationaal-socialistische staatsideologie en de typische fundeeringsfunctie in de staatsstructuur.

> Wanneer in de staatsideologie van het Duitsche nationaal-socialisme 'de gemeenschap van bloed en bodem' als eigenlijk fundament van 'het derde Rijk' wordt gesuggereerd, dan is toch zelfs *hier* niet bedoeld, dat de *staat zelve* naar zijn innerlijke structuur een *typisch biotische fundeering* in gemeenschappelijke afstamming zou vertoonen.
> Het is veeleer de *Duitsche volksgemeenschap, waarvan men hier uit*gaat als een heel de persoonlijkheid omvattende, alle bijzondere gemeenschapsstructuren als staat, kerk, bedrijf, politiek partijverband, jeugorganisatie etc. eerst uit zich differentieerende *oergemeenschap*, ook al wordt hier de staat tenslotte als *totalitair verband* gevat.
> Slechts voor deze 'volksgemeenschap' postuleert men in de mythe van het ras een natuurlijke basis als *gemeenschap des bloeds*.
> Dat deze mythe niet in den zin van een *naturalistische rassen-*

theorie mag worden geinterpreteerd, en dat zij dus ook niet theoretisch valt te 'weerleggen' door de eenvoudige constateering, dat menschenrassen als 'natuurproducten' niet bestaan, moet wel aan ieder duidelijk zijn, die den irrationalistisch-historistischen achtergrond der rassenideologie in de *levens- en wereldbeschouwing*[1] van het Duitsch nationaal-socialisme heeft gezien.[2]
In de Duitsch-nationaal-socialistische ideologie van de 'rasechte bloedgemeenschap van het Duitsche volk' schuilt een goed stuk irrationalische romantiek, in haar aanknooping bij de Oud-Germaansche mythe in zake een gemeenschappelijke afstamming der Germaansche volken, gelijk de ideologie van het Italiaansche fascisme bewust op de oude imperium-idee van het Roma aeterna teruggrijpt.[3] Daarom is het Italiaansch fascisme primair *etatistisch*[4], het Duitsch nationaal-socialisme daarentegen primair '*völkisch*' ingesteld, een ideologisch verschil, dat van Duitsche zijde ter dege wordt geaccentueerd.[5]
Wil men zulke ideologieën theoretisch recht laten wedervaren, dan moet men ze uit den irrationalistisch-historistischen geest der achterliggende levens- en wereldbeschouwing interpreteeren.

1) Op de *levens- en wereldbeschouwing* welke, gelijk wij in de *Prolegomena* zagen, op zich zelve nog geen *theorie* is, komt het hier aan.
Wat MUSSOLINI in zijn beroemd artikel in de *Enciclopedia Italiana* over de *Dottrina fascista* (1932) van het fascisme als levens- en wereldbeschouwing opmerkt: 'Voor het fascisme is de kosmos niet die materieele wereld, waarin de mensch... door een natuurwet geleid wordt' en 'Het fascisme is een geesteshouding, die uit de algemeene reactie onzer eeuw tegen het vlakke en materialistische positivisme der 19e eeuw geboren is', kan letterlijk voor het Duitsche nationaal socialisme worden overgenomen.
2) Zoo terecht WALTER HAMEL in zijn hieronder aangehaalde verhandeling.
3) Vgl. de uitspraak in MUSSOLINI's encyclopaedieartikel *Dottrina* II, 13 'De fascistische staat is een wil tot macht en heerschappij (una voluntà di potenza e d'imperio). De Romeinsche overlevering is het, welke hier inzet'. [aangeh. bij Dr A. MENZEL *Der Staatsgedanke des Faschismus* (Leipzig und Wien 1935) S. 61. Zie ook a.w. S. 83 ff].
4) Vgl. MUSSOLINI'S uitspraak in het aangehaalde encyclopaedieartikel: 'Het is niet de natie, die den staat schept, gelijk het in de naturalistische leer der 19e eeuw werd beweerd. Veelmeer wordt de natie door den staat geschapen, die het volk eerst het bewustzijn zijner eigen moreele eenheid, een wil en daarom ook de eigenlijke existentie verleent.'
De Duitsch-nationaal-socialistische leer van de natie als 'gemeenschap van bloed', als 'rasgemeenschap' is door MUSSOLINI dan ook onvoorwaardelijk afgewezen. Zie MENZEL a.w. S. 74/5.
5) Vgl. bv. WALTER HAMEL *Volkseinheit und Nationalitätenstaat* in Zeitschr. f.d. ges. Staatswissenschaft Bnd. 95, 4e Heft (1935) S. 587.

> In wezen bedoelen zij immer de historisch ontwikkelde nationaliteit (het zgn. 'cultuur-ras' dan wel den 'nationalen staat') als steeds actueele en te actualiseeren 'geestelijke' macht tot alles absorbeerende gelding in de geloofsovertuiging van het volk te verheffen, en machten, waarin men een bedreiging voor de vergoddelijkte nationaliteit ziet, mythologisch te bezweren.[1)]
>
> Dat men ook in de Duitsch-nationaal-socialistisch staatsleer wel inziet, de *staatsstructuur als zoodanig* niet uit een volksgemeenschap als vermeende 'gemeenschap des bloeds' te kunnen afleiden, komt bv. duidelijk uit in het boek van WALTER HAMEL *Das Wesen des Staatsgebietes* (1933), waar staat en volk uitdrukkelijk in een *dialectische* spanning worden gevat. De staat wordt hier als zoodanig *historisch* gefundeerd in *de souvereine beheersching van een 'politischen Raum', een politisch territorium*. En deze 'Bodemgemeinschaft' wordt uitdrukkelijk gequalificeerd als 'Widersacher des Volkes', die echter nochtans steeds naar dialectische verbinding met de 'bloedgemeenschap' streeft.[2)]

Het is uiteraard volkomen juist, dat een staatswezen, dat niet in de zedelijke en pistische 'volksovertuiging', althans in de zedelijke en geloofsovertuiging van de *heerschende groep van het volk* heeft wortel geschoten, een staatswezen, dat door innerlijke twisten verdeeld en verscheurd is, een staatswezen, dat geen voldoende economische machtsmiddelen bezit etc. etc. zich niet lang zou kunnen staande houden.

Maar uit dit alles blijkt alleen, gelijk wij van meetaf op den voorgrond hebben gesteld, dat de typische fundeeringsfunctie van den staat in de structuur van dit samenlevingsverband geen *zelfgenoegzaamheid* bezit, doch *niet*, dat de staat *naar zijn individualiteitsstructuur* niet typisch in de monopolistische organisatie van de zwaardmacht over een territoriaal cultuurgebied zou zijn *gefundeerd*.

1) Vgl. MUSSOLINI's uitspraak in October 1922 te Napels: 'Wij hebben een m y t h e geschapen, de mythe is een geloof, een edel enthousiasme; zij behoeft geen realiteit te zijn, zij is een aandrift en een hoop, geloof en moed. Onze mythe is de natie, de groote natie, welke wij tot een concrete realiteit willen maken.' Zie Dr A. MENZEL *Der Staatsgedanke des Faschismus*, S. 15/6.
Vgl. voorts GIULIANO BALBINO *L'idea etica del fascismo* (in *Gerarchia* 1932, XI S. 949).

2) *Wesen des Staatsgebietes* (1933) S. 231 ff. Zie ook zijn bovenaangehaalde verhandeling S. 585.

De principieele fout in de opvatting, welke alle individueele vormen van macht als innerlijk gelijkwaardige bestanddeelen der staatsmacht beschouwt.

Men moet zich, om wezenlijk tot de bedoelde individualiteitsstructuur door te dringen, principieel hoeden voor de *schijnbaar* veel meer reëele, nivelleerende beschouwingswijze, welke aanstonds begint allen nadruk te leggen op de *alzijdigheid van de staatsmacht, en daarbij alle factoren dezer macht over één kam scheert*.

Niet in de erkenning van een zekere alzijdigheid van de staatsmacht schuilt hier de fout. Want inderdaad, de staat is *naar zijn historische zijde* niet *slechts* een organisatie van de zwaardmacht over een zeker territoir. Wanneer de staat ook niet over typische economische, zedelijke, pistische en andere machtsvormen[1)] beschikte, zou zelfs de vorming van een militaire organisatie *onmogelijk* zijn.

Maar daarover gaat het hier niet.

Geen enkele dezer *andere* machtsvormen is op zich zelve *voor den staat* typisch. Slechts de *monopolistische organisatie der zwaardmacht* wordt als *fundeerende structuurfunctie* in geen der andere gedifferentieerde samenlevingsverbanden aangetroffen. De overige machtsvormen zijn, voorzoover zij inderdaad *interne* machtsvormen van den staat zijn, zelve eerst uit het structuurprincipe te verstaan, dat de genoemde militaire organisatie als typische fundeeringsfunctie aanwijst. Of wel zij behooren tot het *variabiliteitstype* der staatsstructuur, dat, gelijk wij weten, slechts in enkaptische vervlechtingen met andere samenlevingsstructuren zijn oorsprong vindt.[2)]

Zoo hangt bv. de sterkte der interne machtsorganisatie van een staat, welke machtige industrieën, groote landbouwbedrijven, wereld-scheepvaart-organisaties enz. enz. op zijn gebied herbergt, nauw samen met den bloei dezer zelve niet statelijke organisaties.

1) Het gaat in deze machtsvormen, gelijk wij uit het tweede Boek weten, om anticipeerende vormen van historische macht, die dus door de *modale zinstructuur van den historischen wetskring* omsloten blijven en geen *economische, pistische* of *moreele modaliteit* hebben.
2) Vgl. hierboven blz. 97.

Maar dit wil volstrekt niet zeggen, dat de economische machtsvormen dezer laatste, welke in den modernen tijd ten deele een *internationaal karakter* dragen, daarom interne bestanddeelen van de staatsmacht zijn. Er kan zelfs een openlijk *antagonisme* tusschen staatsmacht en industrie- of handelsmacht bestaan, voorzooverre deze laatste haar machtsmiddelen mede voor politieke doeleinden gebruiken, die met het 'nationale belang' in strijd zijn.

Een staat met een zwakke organisatie van de interne gewapende macht wordt nimmer *een machtige staat* door het bezit van groote economische machtsmiddelen, door grooten bodemrijkdom, door bloei van wetenschap en kunst binnen zijn territoir etc. etc.

De toepassing van het nivelleerend schema van het geheel en zijn deelen op de verhouding van interne staatsmacht en andere machtsstructuren binnen het grondgebied van den staat voert steeds tot conclusies, die *met de werkelijkheid in strijd zijn*, wijl zij de *individualiteits-structuren dezer werkelijkheid* miskent.

Hierop berust het *mythologisch karakter* van de *idee van den totalitairen staat*, onverschillig hoe men deze idee nader vat, dat men meent *alle andere individualiteits-structuren der macht met behoud van haar eigen innerlijk wezen - tot interne bestanddeelen van de staatsmacht te kunnen maken*.

Want de zaak is deze, dat alle machtsvormen, welke inderdaad tot interne bestanddeelen der staatsmacht worden, noodwendig de innerlijke individualiteits-structuur dezer laatste moeten aannemen.

En gelijk wij in alle mythologie een valsche geloofsinterpretatie hebben ontdekt van de Openbaring Gods in den creatuurlijken zin[1)], zoo ligt ook aan deze staatsmythologie een valsche vergoddelijking ten grondslag van de uitdrukking van God's Almacht in de zinstructuur der staatsmacht!

Het oorspronkelijk karakter van het individualiteitstype der fundeerende functie en de schijnbare antinomie in de verhouding dezer laatste tot de leidende structuurfunctie van het staatsverband.

De fundeerende functie van het staatsverband is, gelijk wij ge-

1) Vgl. Boek II Dl. I blz. 255 vlg.

noegzaam hebben betoogd, geen *bloot modale*, maar een wezenlijke *interne structuurfunctie*, die dus in onverbrekelijken samenhang met de typische bestemmingsfunctie van het verband moet worden beschouwd. En het structuurprincipe moet zich, gelijk wij weten, in iedere zin-zijde van de interne verbands-eenheid uitdrukken.

Wij zijn ons ten volle bewust, dat wij, wanneer wij in den aanvang de typisch fundeerende structuurfunctie van het staatsverband als de georganiseerde monopoliseering der zwaardmacht over een territoriaal begrensd cultuurgebied omschrijven, daarbij de fundeerende structuurfunctie zelve nog niet ten volle hebben gegrepen, juist omdat wij het volle structuurprincipe van het verband er nog niet in gevat hebben.

De theoretische analyse moet echter, om klaarheid over de interne verbandsstructuur te kunnen verspreiden, noodzakelijk in zin-synthesis te werk gaan, waarbij inderdaad begonnen wordt met een uiteenlegging van momenten, die innerlijk onverbrekelijk tezamen hangen.

Daarbij zullen wij goed doen, nog eenmaal ons rekenschap te geven van de juiste verhouding tusschen het individualiteitstype van leidende en fundeerende functie in de structuur van het samenlevingsverband.

Want, oppervlakkig beschouwd, schijnt er eenige tegenspraak te schuilen in onze stelling, dat de monopolistische organisatie van de gewapende macht binnen een zeker territoriaal cultuurgebied *eenerzijds* het individualiteitstype van de leidende rechtsfunctie van het staatsverband *fundeert*, maar *anderzijds* slechts in onverbrekelijken samenhang met de laatste, d.i. slechts in klaarblijkelijk *ontsloten, anticipeerenden zin* als wezenlijke *structuurfunctie* is te vatten.

Juist bij de *gedifferentieerde*, historisch gefundeerde samenlevingsverbanden schijnt zich de antinomie op te dringen, dat hier het individualiteitstype der *fundeerende* structuurfunctie zelve van noodwendig *anticipeerend* karakter moet zijn en juist daarom schijnbaar weer geen *oorspronkelijk* individualiteitstype kan wezen.

Wanneer toch de fundeerende structuurfunctie geen *originair*

individualiteitstype zou vertoonen, dan zou haar *fundeerend* karakter zelve zijn opgeheven! Waarmede de innerlijke tegenspraak zou zijn erkend.

En dat deze antinomie in 't bijzonder bij de *gedifferentieerde*, historisch gefundeerde samenlevingsverbanden onontwijkbaar schijnt, vindt zijn grond in de omstandigheid, dat het geheele differentieeringsproces in deze structuren der menschelijke samenleving zich eerst in de *anticipeerende tijdsrichting* bleek te kunnen voltrekken.

De oplossing van deze schijnbare tegenstrijdigheid. Het verband met de modale structuur van het normatieve ontsluitingsproces.

Intusschen kan hier van een *wezenlijke* antinomie geen sprake zijn, wanneer wij ons niet hebben schuldig gemaakt aan een theoretische nivelleering der in de goddelijke wereldorde gegronde modale en individualiteits-structuren der werkelijkheid. Wanneer wij onvoorziens toch in deze fout zouden zijn vervallen, dan zou zich een antinomie moeten openbaren van het vroeger gesignaleerde type: dan zouden bv. ‘recht’ en ‘macht’ in onze idee van de staats-structuur *als zoodanig* in een wezenlijk *dialectische* spanningsverhouding komen te staan.

Doch van zulk een antinomie is in de hierboven bedoelde schijnbare contradictie geen sprake. Hier was slechts aan de orde de verhouding van *fundeerende* en *anticipeerende tijdsrichting* binnen de individualiteits-structuur van het staatsverband.

Nu herinneren wij ons, dat wij reeds in de algemeene theorie der wetskringen, bij de behandeling van het *ontsluitingsproces in de modale zin-structuur* der werkelijkheid, het aanknoopingspunt vonden voor de oplossing van deze schijnbare contradictie.

Want daar hebben wij uitvoerig doen zien[1)], hoe *ook binnen de anticipeerende tijdsrichting zelve* zich de noodwendige correlatie tusschen *fundeering* en *anticipeering* uitdrukt. Het ontsluitingsproces in de normatieve wetskringen bleek immers ter laatste instantie in de ontsloten beschavingsontwikkeling *gefundeerd* te

1) Boek II Dl. I blz. 135 vlg. en blz. 296 vlg.

zijn; in den *historischen wetskring* bleek het geheele normatieve ontsluitingsproces *naar de fundeerende tijdsrichting zijn aanvang te nemen*, ofschoon tegelijk bleek, dat deze *historische* zin ontsluiting zelve eerst onder *leiding* van latere normatieve zin-functies mogelijk is en slechts uit den religieuzen wortel van heel den kosmos *haar uitgang* kan nemen.

Van een antinomische verhouding tusschen anticipeerende en fundeerende tijdsrichting in het modale ontsluitingsproces bleek hier geen sprake te zijn. Veeleer ontdekten wij een essentieele, door de goddelijke wereldorde zelve gewaarborgde, *correlatie* tusschen beide.

Het is geenszins innerlijk tegenstrijdig, dat bv. Christelijke beginselen van recht en moraal zich bij een volk eerst laten *positiveeren* op de basis van een *ontsloten gekerstend beschavingspeil*, terwijl toch deze historische zin-ontsluiting zelve zich eerst kan voltrekken *onder leiding van het Christelijk geloof*.

Ja, het Christelijk geloof bleek in zijn tijdelijke functie naar zijn individueelen inhoud zelve *historisch gefundeerd* in de historische verschijning van Christus, ofschoon het slechts uit Christus' eeuwige, boventijdelijke Volheid zijn uitgang kan nemen. Het is noodzakelijk, deze in de algemeene theorie der wetskringen ontdekte kosmische wetmatigheid van het ontsluitingsproces scherp in het oog te houden, wanneer wij de verhouding tusschen fundeerende en leidende functie binnen de individualiteits-structuren der gedifferentieerde samenlevingsverbanden juist willen zien.

Noodzakelijke onderscheiding tusschen de anticipeerende individualiteitstypen van niet-oorspronkelijk karakter en de oorspronkelijke individualiteitstypen van anticipeerende structuur.

Het is dan inderdaad zóó gesteld, dat de gedifferentieerde monopolistische organisatie van de gewapende macht binnen een territoriaal begrensd cultuurgebied zelve eerst in de anticipeerende tijdsrichting kan worden bewerkstelligd. De in zulk een organisatie verworven historische roepingsmacht wijst in de structuur van het gedifferentieerde staatsverband noodwendig buiten zich zelve uit

naar de *leidende functie binnen de individualiteits-structuur van dit laatste*.

Maar zulks heft het *originair* karakter van het *individualiteitstype dezer machtsorganisatie* niet op.

Wij spraken hierboven wel van typische economische, zedelijke, pistische en andere machtsvormen in onderscheiding van de militaire machtsvorming van den staat, en merkten daarbij in een noot op, dat hier *anticipeerende vormen* van historische macht in 't geding zijn. Maar men bedenke, dat de begrippen *economische-, zedelijke- en geloofsmacht* zelve nog slechts *modaal*, maar nog niet *naar hun individualiteits-structuur* omlijnd zijn. Zoodra deze laatste structuur in 't geding komt en men bv. gaat spreken over de historische geldmacht der Westersche groot-industrie, blijkt onmiddellijk, dat het individualiteitstype dezer economische macht een *oorspronkelijk historisch* karakter draagt en dat de leidende economische structuurfunctie in de gedifferentieerde Westersche industrieverbanden zelve in dit originair historisch individualiteitstype *gefundeerd* moet zijn. En toch is dit machtstype ongetwijfeld een *ontsloten*, een *anticipeerende historische figuur*.

Het blijkt dus noodzakelijk, scherp te onderscheiden tusschen de reeds in de algemeene theorie der wetskringen ontdekte *anticipeerende individualiteitstypen van niet oorspronkelijk karakter*[1] en de originaire *individualiteitstypen met anticipeerende, ontsloten zin-structuur*.

Tot de laatste behoort ongetwijfeld ook de typische biotische fundeeringsfunctie der natuurlijke samenlevingsverbanden en gemeenschappen.

Het invariant karakter der geanalyseerde fundeeringsfunctie in de structuur van het staatsverband.

Nadat wij aldus het *oorspronkelijk* karakter van het individualiteitstype der historische fundeeringsfunctie tegen mogenlijke tegenwerpingen hebben gehandhaafd, concentreeren wij voorshands onze aandacht op de monopolistische organisatie der zwaardmacht

1) Zie Boek II Dl. I blz. 354 vlg.

over een territoriaal cultuurgebied als de typische fundeeringsfunctie in de structuur van het staatsverband.

Dan stellen wij in de eerste plaats nogmaals vast, dat wij hier inderdaad een fundeerend structureel moment op het spoor zijn, dat voor geen enkel ander gedifferentieerd samenlevingsverband naar zijn innerlijk structuurprincipe *typisch* is, terwijl het in zijn *transcendentaal*, alle *variabel werkelijk staatsleven eerst mogelijk makend*, karakter noodzakelijk zelve als *invariant*, als *constant in de kosmische tijdsorde* moet worden erkend.

Geen 'idealistische' theorie, welke het 'metaphysisch wezen' van den staat in de 'idee der gerechtigheid', of in de 'idee der volmaakte gemeenschap' meende te hebben ontdekt', heeft tenslotte dit structuurfundament van ieder werkelijk staatswezen kunnen wegredeneeren, noch de 'eigenwettelijkheid in modalen kring' van de historische staatsmacht consequent kunnen negeeren.

Het bedoelde structuurfundament vertoont zich essentieel in iederen positieven historischen vorm, waarin de staat zich in den loop der tijden heeft geopenbaard: in de Grieksche *πόλις* zoowel als in den oud-Egyptischen, den oud-Assyrischen of Romeinschen wereldstaat, in den Karolingischen staat zoowel als in de Italiaansche stadstaten van den renaissancetijd, in de absolute monarchie, welke zich na de vernietiging van de politieke macht der standen onder het ancien régime ontwikkelde, als in den constitutioneelen staat na de Fransche revolutie, in de moderne parlementaire democratieën zoowel als in den jongsten vorm van den totalitairen dictatorialen staat.

Dit wil uiteraard geenszins zeggen, dat in een bepaalde historische periode de fundeerende militaire machtsorganisatie van een staat niet dermate kan zijn verzwakt en bedreigd door militaire machtsorganisaties van bepaalde groepen of partijen binnen zijn territorium, dat men de vraag kan stellen of in zulk een periode niet eer van een revolutionaire chaos dan van een werkelijk staatsleven kan worden gesproken.

Het wil ook volstrekt niet zeggen, dat bv. een jonge staat reeds aanstonds moet zijn geslaagd in het volstrekte monopoliseeren der

georganiseerde zwaardmacht binnen zijn territoir en dat bv. de aanvankelijke beperkte dulding van private eigenrichting en sibbebloedwraak onvereenigbaar is met het bestaan van een werkelijk staatswezen.

Het gaat, gelijk wij reeds herhaaldelijk opmerkten, om een *normatieve structuurfunctie*, welke *een taak, een roeping* voor de interne organisatie der staatsmacht inhoudt, die op beter of slechter wijze kan zijn volbracht.

Het kan zijn, dat het tot een werkelijke monopoliseering der georganiseerde zwaardmacht slechts op een *gedeelte* van het territoir is gekomen en dat daarbuiten de staat slechts 'in naam' bestaat.

Maar al deze werkelijke variabele situaties kunnen niets afdoen aan de algemeengeldigheid van het normatief structuurprincipe van den staat, dat de territoriale monopolistische organisatie van de zwaardmacht als typische fundeeringsfunctie in dit samenlevingsverband aanwijst.

Wanneer in een geordend staatsverband een revolutie uitbreekt, wordt de proef op de som geleverd, dat aan de bedoelde structuurverhouding door geen menschelijke willekeur iets kan worden veranderd. Zulk een revolutie moge zich voorbereiden door theoretische en practische politieke propaganda, door systematische beinvloeding van de 'volksovertuiging', zoodra de revolutionaire leiders inderdaad het regeeringskasteel willen bemachtigen, moeten zij beginnen zich met bloedige dan wel onbloedige middelen meester te maken van het georganiseerde militaire machtsapparaat van den staat.

> MUSSOLINI scheen wel in zijn beroemd artikel in de Enciclopedia Italiana over de *Dottrina fascista* de fascistische idee van de staatsmacht als een *moreele* machtsidee voor te stellen, waarin de territoriaal militaire organisatie geenerlei typisch fundeerende positie zou innemen.[1)]

1) *Dottrina* II, 13: 'Naar de fascistische leer is de macht geen territoriaal, militair of mercantiel, maar een moreel en geestelijk begrip. Men kan zich zeer wel een machtswerking voorstellen, welke een natie op een andere uitoefent, zonder dat het noodig ware, ook slechts een kwadraat kilometer vreemd land te veroveren.' (aangeh. bij A. MENZEL *Der Staatsgedanke des Faschismus*, 1935 S. 61). Inderdaad kan men zich zulk een 'machtswerking' voorstellen. Men denke bv. aan den cultureelen machtsinvloed van het politisch ondergegane Hellas op Rome! Of MUSSOLINI met zulk een *niet-typische statelijke macht* voor de 'Italiaansche natie' tevreden zou zijn, mag met grond worden betwijfeld.

Intusschen staan tegenover deze uitspraak, die meer de internationale machtsverhoudingen betrof, tal van andere, waarin wel degelijk de bijzondere positie der georganiseerde zwaardmacht in de staatsstructuur erkend, ja zelfs overspannen wordt.[1)]
De fascistische revolutie, culmineerend in den historischen opmarsch naar Rome, levert zelve een illustratie op onze uiteenzetting in zake de fundeerende plaats, welke de monopolistische organisatie der gewapende macht over een territoir in de staatsstructuur inneemt.
Een wezenlijk *statelijke revolutie* is radicaal onderscheiden van een revolutie, welke typisch in andere historische machts-structuren dan de genoemde is gefundeerd, en onder typische leiding van een andere bestemmingsfunctie dan die van de staats-structuur staat.
Er zijn revoluties in de wetenschap, in de kunst, in de kerk etc. aan te wijzen, die toch geen van alle als zoodanig een *statelijk* karakter konden vertoonen.

De structureele subject-objectrelatie in de monopolistisch georganiseerde zwaardmacht over een territoriaal cultuurgebied.

Nu zou men intusschen deze monopolistisch georganiseerde zwaardmacht in haar individualiteits-structuur volkomen onjuist vatten, wanneer men haar bloot als een *zakelijk technisch apparaat* zou zien.

De fundeerende structuurfunctie van het staatsverband vertoont die *typische subject-objectrelatie*, welke wij reeds bij het onderzoek van de dingstructuur der werkelijkheid ontdekten: zij omvat weliswaar noodzakelijk een *objectief* machtsapparaat van wapenen, gebouwen, installaties etc. etc., maar dit apparaat heeft in zijn historische objectiviteit slechts zin in verband met een georganiseerde manschap, een legermacht, resp. een politiemacht.

Alleen subjectieve militaire machtsdragers kunnen dit objectief apparaat *actualiseeren;* zonder hen blijft het een ‘dood materiaal’.

1) Vgl. bv. het opstel van den duce *Mijn gedachten over militairisme* (eind 1934, aangeh. bij MENZEL, 62): ‘Het lot van een volk zonder strijdgeest is bezegeld, want de oorlog is het, die ter laatste instantie in de betrekkingen der staten beslist: hij is, gelijk ik hem definieer, het opperst gerechtshof der volkeren.’ Vgl. ook MENZEL S. 70.

Zoodra wij de georganiseerde zwaardmacht van den staat naar *deze subjectieve zijde* vatten, blijkt oogenblikkelijk, hoe weinig wij hier met een bloot functionalistisch technisch gezichtspunt uitkomen. En tevens, hoe weinig deze machtsorganisatie zich in den historischen wetskring laat *afsluiten*.

Militaire disciplineregelen, straffe militaire organisatievormen blijken machteloos in een leger of politie, waarin een revolutionaire geest het *besef van de legitimiteit* der aan het bewind zijnde regeering heeft ondermijnd.[1)]

Hier blijkt duidelijk, hoe de militaire machtsorganisatie van den staat, schoon zij van originair historisch individualiteitstype is, nochtans een *ontsloten, anticipeerende structuur* vertoont, welke zich uit de wapenmacht *alleen* nimmer laat verstaan.

De hierboven ontdekte structureele subject-objectrelatie in de fundeeringsfunctie van het staatsverband is inderdaad van zeer gecompliceerd karakter. Zij omvat ook de relatie tusschen de georganiseerde wapenmacht en het territoriaal begrensde cultuurgebied van den staat.

Dit cultuurgebied is *modaal-historisch beschouwd* slechts als *object* van de *vormingsmacht van den staat* te zien. *Structureel beschouwd*, is deze *historische zijde* van het staatsgebied *nimmer los van de leidende rechtsfunctie van dit samenlevingsverband* te vatten. Maar deze noodwendige structureele samenhang tusschen fundeerende en leidende functie mag ons weer niet het oog doen sluiten voor de *eigen zin-modaliteit van de fundeeringsfunctie*.

De *militaire machtsorganisatie* is in haar historische modaliteit geen *rechts*organisatie. En daarom is ook het *militaire machtsgebied* van den staat als object der subjectieve militaire machtsvorming niet *modaal-juridisch* te vatten.

De typische fundeeringsfunctie van den staat in het staatsinstituut als instelling om der zonde wil. De poging tot accomodatie dezer Schriftuurlijke opvatting aan de Aristotelische staatsphilosophie.

De georganiseerde zwaardmacht, waarin wij het typisch struc-

1) Goede opmerkingen hierover vindt men bij BRUNNER *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) S. 433 ff.

tuurfundament van den staat ontdekten, wordt in de Heilige Schrift ook in het Nieuwe Testament met bijzonderen nadruk geaccentueerd en door haar onthuld als onmiddellijk verband houdend met den zondeval.[1)]

Of de van theologische zijde verdedigde opvatting, dat de zwaardmacht der overheid en daarmede het staatsinstituut zelve door God bij het Noachitisch verbond is *ingesteld*[2)], juist is, wil ik hier in het midden laten.

Wij zagen, hoe op ongedifferentieerd beschavingspeil van een wezenlijk staatsverband nog geen sprake is, en hoe hier ook de zwaardmacht nog in ongedifferentieerde vervlechtingsvormen is besloten.

Maar dat de ambtelijke zwaardmacht in haar structuur-samenhang met de leidende functie van het staatsverband slechts om der zonde wil door God in de tijdelijke wereldorde is opgenomen, kan in het licht der Goddelijke Woord-openbaring aan geen ernstigen twijfel onderhevig zijn.

Dat het principieel onjuist is, het 'om der zonde wil' van de geinstitueerde ambtelijke zwaardmacht te verwarren met de zondige subjectieve wijze, waarop deze zwaardmacht in het staatsverband wordt gehanteerd, merkten wij reeds vroeger tegen EMIL BRUNNER op.

Wij hebben deze zwaardmacht in de eerste plaats *in haar goddelijke institutaire structuur* te vatten, wanneer wij over de *werkelijke hanteering ervan* een oordeel willen vellen, dat van de naturalistische, resp. idealistische, rationalistische, resp. irrationalistische opvattingen, welke de immanentiephilosophie over den staat als 'demonisch' dan wel 'goddelijk machtswezen' heeft ontwikkeld, gezuiverd is.

Nu heeft intusschen de Christelijke synthese-philosophie, met name sinds THOMAS VAN AQUINO, beproefd, de Schriftuurlijke beschouwing op dit punt te accomodeeren aan de organische ontwikkelingsgedachte der Aristotelische verbandstheorie.[3)]

1) Vgl. Rom. 13:1-5; 1 Petr. 2:13; Openb. 13:10.
2) Genesis 9:6.
3) Zie ook hierboven blz. 151 vlg.

Men stelde het dan zoo voor, dat de *staat als zoodanig* wel in de *(metaphysische wezens-)natuur des menschen is gegrond*, maar dat alleen *de zwaardmacht* der overheid *om der zonde wil* is ingesteld.[1] Men rekende deze dwingende macht, in aansluiting aan de Christelijk-Stoicijnsche terminologie, tot het *relatief* (door de zonde gewijzigd) *natuurrecht*.

Maar bij deze accomodatiepoging werd tegelijk de metaphysische nivelleering van de individualiteits-structuren der tijdelijke samenlevingsverbanden aanvaard, welke wij reeds vroeger hebben gecritiseerd.

De staat werd dan tot totaal-verband der 'natuurlijke' menschelijke samenleving, waarin alle andere 'natuurlijke' samenlevingsverbanden slechts als *organische bestanddeelen* kunnen fungeeren.

Het nivelleerende constructieve schema van het geheel en zijn deelen tegenover het vierderlei vruchtbaar gebruik der totaliteitsidee.

Want inderdaad, wanneer men eenmaal begint, de typische fundeeringsfunctie in de staats-structuur theoretisch op den achtergrond te schuiven, dan wordt de geheele individualiteits-structuur van dit samenlevingsverband miskend, en schijnt voor een 'organische' theorie nauwelijks een andere weg over te blijven, dan de verhouding tusschen den staat en de andere verbands-structuren te construeeren naar het metaphysisch schema van het geheel en zijn deelen.

Het merkwaardige en tevens gevaarlijke van een totaliteitsidee, welke niet aan de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving, maar aan een constructief metaphysisch ontwikkelingsprincipe, gelijk het Aristotelische, is georiënteerd, blijkt echter de *onbepaaldheid van haar zin*.[2]

1) Van deze staatsopvatting gaat SCHILLING *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (1914) uit bij zijn interpretatie van de Stoicijnsche en patristische leer over den staat en het absoluut natuurrecht.
2) Vgl. hierboven blz. 139 vlg.

Wij hebben tot nu toe drieërlei inderdaad juist en vruchtbaar gebruik van de *totaliteitsidee*[1] leeren kennen:

1° - In de Prolegomena, als de idee der zin-totaliteit;

2° - In de Algemeene Theorie der Wetskringen, als de idee van de totaliteit der structuurmomenten eener zin-modaliteit;

3° - In de Theorie van de Individualiteits-structuren der Werkelijkheid, als de idee van een ding-totaliteit, resp. de idee van een individualiteits-structuur der menschelijke samenleving.

In dit drieërlei gebruik bleef de idee echter steeds georiënteerd aan een niet uit de 'rede' ontsprongen, maar veeleer die rede zelve begrenzende en bepalende goddelijke wereldorde.

In het constructief nivelleerend misbruik van deze idee verliest zij echter haar wezenlijk structuur-karakter en de omlijndheid van haar zin.

Wij zullen later nog een vierde gebruik van de totaliteitsidee leeren kennen en wel dat in den zin van *integreeringsidee der menschelijke samenlevingsverhoudingen*, waarbij wij ook aan het moment van waarheid in de totaliteitsgedachte der universalistische theorieën recht zullen laten wedervaren.

Maar wij zullen daarbij tegelijk zien, hoe de totaliteitsidee ook in dit gebruik volstrekt gebonden blijft aan die in het eerste, tweede en derde gebruik, en, daarvan losgemaakt, tot een principieel valsche constructie van de onderlinge verhouding der samenlevings-structuren moet leiden.

§ 3 - De typische bestemmingsfunctie van het staatsverband en de leer van het zgn. staatsdoel.

Wij gaan thans over tot het onderzoek van de typische bestemmingsfunctie der staatsstructuur in haar onverbrekelijken samenhang met de hierboven geanalyseerde fundeerende functie.

Gelijk wij van meetaf gewaarschuwd hebben tegen een vereen-

1) De totaliteits*idee* moet, gelijk wij weten, wel worden onderscheiden van het modale *begrip* der totaliteit, dat in zijn omvatting van de restrictieve structuur van een zin-modaliteit, altijd slechts een *voorloopig* rustpunt aan het denken biedt, daar het transcendentaal van de totaliteits*idee* afhankelijk blijft.

zelviging van de bestemmingsfunctie, in den zin van *leidende, qualificeerende structuurfunctie* van ding of samenlevingsverband, met de doeleinden, waaraan het ding dienstbaar is, resp. die de menschen zich in het samenlevingsverband stellen om ze langs organisatorischen weg te bereiken, zoo geldt deze waarschuwing bij uitstek ten aanzien van de typische bestemmingsfunctie in de *staats-structuur*.

De theorieën over het zgn. 'staatsdoel' houden geen verband met het interne structuurprincipe van den staat.

De leer van het zgn. staatsdoel is zoo oud als de staatsphilosophie. Zij is belast met de groote veelduidigheid van het woord 'doel', dat nu eens in metaphysisch-realistische, dan weer in een subjectivistisch-nominalistische, nu eens in een absolute, dan weer in relatieve beteekenis gebruikt werd. In de immanentiephilosophie verkreeg de leer van het staatsdoel, voorzoover daarin een aprioristische rede-constructie werd gegeven, welke tegelijk den staat zou moeten 'rechtvaardigen', een uitgesproken *axiologischen* zin. De realistische scholastiek gebruikte haar om de meer-waardigheid van het kerk-instituut boven het staatsverband te bewijzen. Het humanistisch natuur- en rederecht maakte in zijn subjectivistischteleologische staatsleer den staat tot bloot middel in dienst van het individuum resp. van een nationale cultuur-gemeenschap. 't Zij daarbij het 'staatsdoel' werd gevat in den zin van den klassiek natuurrechtelijken 'rechtstaat' (LOCKE, KANT, V. HUMBOLDT), 't zij in den eudaemonistischen zin van den welvaartsstaat (den politiestaat van WOLFF en diens leerling JUSTI), 't zij in den idealistischen zin van cultuurstaat (FICHTE in zijn laatste periode[1]), nimmer had deze teleologie innerlijken samenhang met het wezenlijk *structuur-principe* van dit samenlevingsverband.

Voorzoover men de verschillende theorieën, die men in het humanistisch natuurrecht over het subjectief 'doel van den staat'

1) Deze idee van den 'cultuurstaat' heeft FICHTE verdedigd in zijn *Staatslehre* van 1813.

opstelde, in historisch licht beziet, blijken zij slechts de uitdrukking van een politiek streven in den tijd, waarin zij geboren werden, en wordt begrijpelijk, dat zij dan ook bij een wijziging van het historisch tijdsbeeld onhoudbaar moesten worden.

Zoo verstaat men de onvruchtbaarheid van iedere poging, langs dezen weg de innerlijke *structuur-grenzen* der staatstaak te vatten.

De leer van den rechtsstaat als theorie van het staatsdoel.

Bezien wij nog eenmaal de humanistische leer van den rechtstaat. In haar *eerste ontwikkelingsphase*, de *klassiek-natuurrechtelijke* (LOCKE, KANT, v. HUMBOLDT), beoogde zij het 'staatsdoel', dat in het maatschappelijk verdrag werd geconstrueerd, te beperken tot de bescherming van de 'aangeboren absolute rechten' van vrijheid, eigendom en leven der van nature 'vrije individuen'. Als zoodanig was zij de uitdrukking van het oud-liberale program der staatsonthouding (het 'laisser faire, laisser aller'). Maar deze theorie ging uit van een individualistisch-nominalistische werkelijkheidsbeschouwing en moest dus van meetaf de structureele bestemmingsfunctie van het staatsverband elimineeren.

Het recht zelve werd hier in den individualistisch natuurrechtelijken zin van 'aangeboren subjectieve rechten' gevat, en was als 'doel' *buiten* den staat gelegen.

Wij noemden vroeger LOCKE's 'rechtstaat' een naamlooze vennootschap tot voortzetting van den 'natuurstaat' onder bescherming van een overheidsgezag.[1)]

In KANT's rechtstaatsidee wordt het publieke recht zelfs openlijk geidentificeerd met het burgerlijk recht 'dat door staatswetten het uitwendig mijn en dijn waarborgt'[2)]; gelijk KANT's 'rechtsbegrip' (dat in zijn gedachtengang eigenlijk 'rechtsidee' moest heeten) niets anders is dan een aprioristische *idee van het burgerlijk recht*, het *principe der burgerrechtelijke co-existentie*: 'Recht ist der In-

1) Vgl. Boek I Dl. II blz. 283.
2) *Metaphysik der Sitten* 1er Teil (W.W. Grosh. WILHELM ERNST Ausg. V) S. 425.

begriff der Bedingungen, unter welchen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann'[1], een idee, welke nader, onder opneming van THOMASIUS' criterium van het recht als *dwingende* regeling, werd gepreciseerd als 'die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges'.[2]

Praegnant wordt de klassieke, liberalistische idee van den rechtstaat tot uitdrukking gebracht in KANT's uitspraak over den inhoud van het publieke recht: 'Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich als in jenem (sc. in dem Zustand des Privatrechts) gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen'.[3]

In de, door deze staatsidee gepostuleerde, 'trias-politica'[4], waarin naar de MONTESQUIEUS' voorschrift de wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht streng zouden behooren te worden gescheiden en tegen elkander 'uitgebalanceerd', is de 'executieve' naar de geheele conceptie dezer rechtsstaatsgedachte slechts een 'Fremdkörper'. Voor een eigenlijke 'administratieve macht' met een zelfstandige positieve taak is in deze burgerrechtelijke staatsidee geen plaats.

De staat is hier een *vorm* ('Verfassung') geworden voor het *private rechtsleven*.

1) a.w. S. 335.
2) a.w. S. 337.
3) a.w. S. 425/6. Vgl. ook t.a.p. de volstrekt onomlijnde definitie van publiek recht: 'Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das *öffentliche Recht.* - Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d.i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer *Verfassung (constitulio)* bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, teilhaftig zu werden'.
4) S. 433 ff.

Het eenige, wat in deze rechtstaatsidee aan de *interne staatsstructuur* herinnert, het *dwang*karakter der rechtsorde, is hier in een onomlijnd 'algemeen begrip' van 'dwang' gevat en wordt op echt logicistisch-dialectische wijze met de vrijheidsidee als vermeend *wezen* des rechts verbonden: De rechts*dwang* is de negatie van een negatie der vrijheid (het onrecht) naar algemeene wetten en is dus volgens KANT positief met de vrijheid in overeensternming.

> Het is van belang, op te merken, dat KANT deze burgerrechtelijke rechtstaatsidee tot de *interne* verhoudingen van den staat meent te moeten beperken, terwijl hij in de *externe* verhoudingen tot andere staten den staat slechts als 'macht', als 'potentaat' vat.[1)]
> In KANT's definitie van den staat als 'Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen'[2)], een definitie, welke klaarblijkelijk aan CICERO is ontleend, is de fundeerende machtsfunctie schier opzettelijk genegeerd. Maar zelfs KANT's idealisme vermocht deze negatie niet consequent door te voeren.

De theorie van den rechtstaat als theorie van de bloot formeele begrenzing der staatsdoeleinden en de formalistische opvatting van de administratieve rechtspraak.

In haar *tweede ontwikkelingsphase* (STAHL, OTTO BÄHR, RUDOLPH GNEIST) was de theorie van den rechtstaat inderdaad niet meer een theorie van het *staatsdoel*, maar zij kreeg nu een formalistisch karakter: de idee van den rechtstaat werd getransformeerd in die van den *formeelen wetstaat*.

Het recht zou niet langer *doel* van den staat zijn, doch slechts de *vorm*, waaraan de staat zich bij het nastreven zijner cultuur- en welvaartsdoeleinden in zijn administratieve werkzaamheden zou hebben te binden in het belang van de rechtszekerheid zijner burgers. En deze 'rechtsbegrenzing' der 'uitvoerende macht' werd

1) *Metaph. der Sitten* (t.a.p.) S. 431. Vgl. ook Fr. DARMSTAEDTER *Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates* (Heidelberg, 1930) S. 2.
In dezen zin is de uitspraak van HEINRICH RICKERT *(Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen 1924 S. 113) te beperken, dat KANT de stelling zou hebben gehuldigd 'der Staat ist Macht'. Overigens kon KANT de macht slechts in *empiristisch-naturalistischen* zin verstaan!
2) *Metaph. d.S.* (aangehaalde uitg.) S. 433.

dan gevonden in een onderschikking van de administratieve organen aan de *wetgeving*. De *wet* in haar formeel karakter van 'algemeenen regel' zou de burgers tegen administratieve willekeur moeten beschermen. In dezen zin werd de moderne rechtstaatsidee wel het eerst door FR. JULIUS STAHL geformuleerd in zijn bekende uitspraak: 'Der Staat soll Rechtsstaat sein... Er soll die Bahnen und Grenzen seiner Wirksamheit wie die freie Sphäre seiner Bürger in der Weise des Rechts genau bestimmen... und soll die sittlichen Ideen von staatswegen nicht weiter verwirklichen als es der Rechtssphäre angehört. Dies ist der Begriff des Rechtsstaates, nicht etwa dasz der Staat blosz die Rechtsordnung handhabe ohne administrative Zwecke, oder vollends blosz die Rechte der Einzelnen schütze, er bedeutet nicht Ziel des Staates sondern nur Art und Charakter, dieselben zu verwirklichen'.[1)]

Daarmede was tegelijk het publieke administratieve recht tot een bloot *formeel* recht gedeprecieerd en dualistisch tegenover het (burgerlijk) *materieele* recht gesteld, dat volgens STAHL den decaloog en de daarin gegronde subjectieve rechten tot beginsel heeft.

Het is duidelijk, dat ook in deze conceptie van den rechtstaat het 'recht' slechts op *uitwendige, formeele wijze* in verband met de staatsmacht is gesteld.

STAHL - en met hem alle aanhangers zijner rechtstaatsidee - zien in het administratieve recht slechts een formeele 'Schranke', waarbinnen de overheid zich bij het nastreven van 'cultuur- en welvaartsdoeleinden', vrij van materieele rechtsprincipes, kan bewegen.

De niet-rechtelijke 'staatsdoeleinden' ontvangen geen innerlijke structuur-begrenzing door hun nastreving langs administratieven weg *slechts aan de formeele grenzen der wetgeving* te binden.

In nauw verband met deze formalistische opvatting van het publieke recht staat ook de formalistische, in wezen slechts *burgerrechtelijke*, opvatting van de *administratieve rechtspraak*,

1) *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (3e Aufl.) Bnd. II, I S. 137/8.

welke door den Hessischen jurist OTTO BÄHR[1)] en door RUDOLPH GNEIST[2)] als eisch van den modernen rechtstaat werd geponeerd. De nog heden ten dage doorwerkende onderscheiding tusschen *rechtsvragen* en *doelmatigheidsvragen* in de theorie der administratieve rechtspraak, waarbij men de *bloot formeel gevatte* rechtsvragen *wèl*, de *materieele interne rechtsvragen*, welke men als 'doelmatigheidsvragen' qualificeert, daarentegen *niet* aan het oordeel van den administratieven rechter wil onderwerpen, is in wezen een consequentie van de formeele rechtstaatsidee en legt getuigenis af van het gemis aan een wezenlijk structureele opvatting van het interne recht van den staat. Op dit punt komen wij nog terug.

In haar tweede ontwikkelingsphase, is de leer van den rechtstaat de uitdrukking van een politiek streven, dat met het oudliberale program der staatsonthouding radicaal heeft gebroken.

De 'uitvoerende macht' wordt in haar bestuurstaak, het eigenlijke terrein, waarop de staat de welvaart en cultuur van de volksgemeenschap zou hebben te bevorderen, hier althans nog formeel aan de begrenzing door de wetgeving onderworpen.

De derde ontwikkelingsphase van de theorie van den rechtstaat en de onvruchtbaarheid van iedere poging, den uitwendigen omvang der staatstaak principieel te begrenzen door de constructie van beperkte subjectieve staatsdoeleinden.

De volkomen ontaarding van de rechtstaatsgedachte ontmoeten wij eindelijk in haar *derde ontwikkelingsphase*, waarin zij in 't geheel geen politische idee van de rechtsbegrenzing der staatstaak meer wil zijn: in de zgn. identiteitstheorie van KELSEN en zijn school, waarin staat en recht vereenzelvigd worden ten koste van allen inhoud van staats- en rechtsidee beide. In het logicistisch formalisme dezer school wordt ook de 'dictatoriale machtstaat', waarin de executieve het volstrekte primaat boven de 'wetgevende

1) O. BÄHR *Der Rechtsstaat*, S. 134, eischt uitdrukkelijk, dat de 'Regierungsgewalt... in ihrer Betätigung... *gleich den Privatrechten*, u n t e r dem Rechte' zal staan.
2) R. GNEIST *Der Rechtsstaat*.

macht' heeft verkregen, formeel tot 'rechtstaat', wijl iedere staat 'logisch' als 'recht' moet worden begrepen,[1)]

Daarmede sanctioneert de theorie van den rechtstaat tenslotte de theorie van den totalitairen machtstaat en heft daarmede zich zelve op.

> Inderdaad eigenen de moderne Duitsch-nationaal-socialistische en Italiaansch-fascistische machtstaten, welke in hun ideologie *geen materieele juridische competentiegrenzen voor het staatsgezag erkennen*, zich de qualificatie van *ware* of *materieele rechtstaten* toe.[2)]
> Dit feit is op zich zelve belangrijk, inzooverre eruit blijkt, dat ook deze staatsideologieën, ondanks haar overspanning van de machtsidee, ten slotte het structuurprincipe van den staat, waarin de rechtsfunctie als typische bestemmingsfunctie is aangewezen, niet zonder meer kunnen negeerren.
> Tevens blijft er echter uit, hoe weinig de traditioneele humanistische rechtstaatsidee aan de invariante interne structuur van het staatsverband georiënteerd was.
> Want het valt inderdaad niet in te zien, waarom de klassieke individualistisch-liberale staatsidee, welke voor het eigen verbandsrecht van den staat in 't geheel geen oog had, zich het monopolie op de qualificatie 'rechtstaatsidee' zou mogen toekennen en evenmin, waarom de zgn. wetstaatsidee met haar formalistische opvatting van het publieke recht daartoe gerechtigd zou zijn. Ook de Italiaansch fascistische staat kent immers de formeele binding der staatsorganen aan de geldende rechtsnormen, ook hij kent een zekere administratieve rechtspraak en hij voert, evenals het Duitsche 'derde Rijk', de pretentie, tegenover de *formalistische* en *individualistische* rechtsgedachte een *materieele, universalistische* rechts-opvatting tot gelding te brengen.

Wat aan de traditioneele theorie van den rechtstaat van meetaf ontbrak, was het inzicht in *de interne structuur der rechtsfunctie als bestemmingsfunctie van den staat*.

Vandaar dat zij tegen de voortdringende idee van den totalitairen

1) Vgl. mijn *De Crisis in de Hum. Staatsleer* blz. 45, met de daar aangehaalde uitspraak van KELSEN.
2) Vgl. voor de fascistische ideologie van den *stato giuridico* (rechtstaat) het meermalen aangehaalde werk van MENZEL S. 73 ff., GIUSEPPE LO VERDE *Die Lehre vom Staat im neuen Italien* (Berlin, 1934) S. 54 ff. en S. PANUNZIO *Allgemeine Theorie des faschistischen Staates* (Berlin und Leipzig, 1934) S. 78 ff. Voor de Duitsche nationaal-socialistische rechtstaatsideologie vgl. KOELLREUTER *Deutsches Verfassungsrecht* S. 12, CARL SCHMITT *Nationalsozialismus und Rechtsstaat* (J.W. 1934, 63 Jrg., Heft 12/13) en G. HAVESTADT *Der Staat und die nationale Gesamtordnung* (Arch. d. öff. R., N.F. 27 Bnd. 1 Heft, 1936) S. 76 ff.

staat geen wezenlijk verweer meer bood, zoodra de historische ontwikkeling het staatsleven voor nieuwe eischen stelde, welke zich met de vroegere politieke opvattingen over de staatsdoeleinden niet meer verdroegen.

De onvruchtbaarheid van de poging, het staatsabsolutisme door de constructie van beperkte staatsdoeleinden te breidelen, zoo kunnen wij samenvattend zeggen, was hierin gelegen, dat zij de noodwendig variabele, aan de historische ontwikkeling gebonden, politische denkbeelden over *den uitwendigen omvang van de staatstaak* steeds weer bleek te verwarren met de *invariante interne structuur van alle staatsleven*.[1)]

Het is een onmiskenbare verdienste van KELSEN, dat hij, in zijn strijd tegen de inmenging van 'politische postulaten' in de theorie der staatsstructuur, deze zwakke plek in de anti-absolutistische leer der beperkte 'staatsdoeleinden' scherp heeft gezien.

Doch zijn eigen 'normlogische staatsleer', die den staat slechts een invariante 'rechtslogische structuur' toekent, is in haar functionalistisch-logicistische instelling slechts de theoretische negatie van staat en recht beide.

De vraag, welke concrete subjectieve doeleinden een staat zich in de verschillende tijden en plaatsen heeft te stellen, vooronderstelt de interne structuur van den staat als zoodanig: dat is het eerste inzicht, hetwelk moet worden verworven, om de *interne bestemmingsfunctie* van dit samenlevingsverband theoretisch te

1) Deze verwarring komt ook sterk uit bij G. JELLINEK *Allgemeine Staatslehre* (3e Aufl. 1919) S. 235 ff, waar hij de stelling poneert, dat alleen een definitie van den staat, welke diens *doeleinden* in rekening stelt, een omlijnd criterium voor de onderscheiding van staat en andere samenlevingsstructuren (als de kerk) kan bieden. Deze stelling hangt ten nauwste samen met zijn subjectivistische individualistische opvatting van het samenlevingsverband als 'Zweckeinheit' (in sociaal-psychologischen zin!). Zie a.w. S. 179: 'Eine Vielheit von Menschen wird für unser Bewusztsein geeinigt wenn sie durch konstante, innerlich kohärente Zwecke miteinander vereinigt sind.' Daarom moet volgens hem de sociale staatsleer 'die Zwecke nachweisen, die uns die im Staate vereinigte Vielheit als Einheit erscheinen läszt' (S. 234).

kunnen vatten. Een staat kan zich immers geen 'doeleinden' stellen, wanneer hij niet *als staat existeert*.

En de staat kan geen werkelijk bestaan hebben anders dan binnen het kader van zijn *intern structuurprincipe*, dat zijn wezenskarakter bepaalt.

Afwijzing van de zgn. objectief-metaphysische staatsteleologie en van de leer van den staat als 'absoluten Selbstzweck'.

Doch hiermede is tevens principieel afgewezen iedere poging, op metaphysische wijze de wezensstructuur van den staat uit een zgn. *'objectief' kosmisch doel* te begrijpen, waaraan de staat zelve dienstbaar zou zijn. Wat wij ten aanzien van zulk een metaphysisch-teleologische opvatting met betrekking tot het huwelijks- en gezinsinstituut hebben opgemerkt, geldt onverzwakt ook voor het staatsinstituut.

Geenszins is hiermede uiteraard eenige concessie gedaan aan die naturalistische theorieën, welke de vraag naar het 'wezensdoel' van den staat daarom afwijzen, wijl zij de geheele tijdelijke werkelijkheid slechts in een mechanistisch causaal denkschema vatten. Of aan de metaphysische staatsphilosophie van HEGEL, die evenals de *zgn. organische staatsleer* der Romantiek (welke zulks in eigen gedachtengang en op eigen wijze formuleerde), van een 'doel van den staat' daarom niet wil weten, wijl de staat als 'hoogste openbaring van den objectieven geest' en als totaliteit der 'Sittlichkeit' zelve is: 'absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Rechte kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein'.[1)]

Geen Christelijke staatsbeschouwing, die den staat in zijn eigen *zin*structuur wil vatten, kan dit samenlevingsverband vergoddelijken tot een in zich afgesloten 'absoluten Selbstzweck'.

De typische bestemmingsfunctie van het staatsverband in haar onlosmakelijken samenhang met de fundeeringsfunctie.

Dat de bestemmingsfunctie, als structureel *gequalificeerde func-*

1) Vgl. hierover KARL LARENZ *Staatsphilosophie* (München und Berlin, 1933) S. 167.

tie van het staatsverband, *modaal* beschouwd slechts in den juridischen wetskring is te vinden, laat zich niet loochenen en is, gelijk wij zagen, tenslotte ook in het dialectisch grondmotief der in het immanentiestandpunt gewortelde staatstheorieën implicite erkend.

Een wezenlijke *staat* kan in geen enkelen anderen wetskring zijn qualificeerende functie vinden, en hij kan deze bestemmingsfunctie niet ontberen zonder in een georganiseerde rooversbende te ontaarden.

Dit onderscheidt dit samenlevingsverband niet bloot *specifiek*, maar *radicaal* van verbanden, welke buiten-juridisch zijn gequalificeerd, als een kerkverband, een bedrijfsverband, een gezins- of schoolverband, een omgangsverband etc. etc.

Maar deze qualificeerende rechtsfunctie van den staat laat zich inderdaad slechts in structureelen samenhang met zijn typische fundeeringsfunctie vatten.

De onverbrekelijke, typisch-interne structuursamenhang tusschen recht en macht in het staatsverband drukt zich in de eerste plaats uit in zijn *gezagsstructuur*.

In tegenstelling tot die structuur in alle niet-statelijke verbanden is het *staats*gezag naar zijn innerlijke geaardheid *overheidsgezag* over *onderdanen*.

De overheid draagt het zwaard niet te vergeefs. Zij is met de zwaard-macht bekleed en is geen *overheid* meer, zoodra haar het zwaard ontglipt. Maar naar de structuur van haar goddelijk ambt is haar zwaardmacht innerlijk gericht op de structureele leiding door die typische rechtsverbandsfunctie, die in die zwaardmacht gefundeerd blijft. Alle intern verbandsrecht van den staat is naar zijn structuur *territoriaal overheidsverbandsrecht, dat met den sterken arm wordt gehandhaafd* en vindt, gelijk wij nog zullen zien, in die structuur zelve de innerlijke begrenzing van zijn competentiesfeer.

Daarom is de door GIERKE in den eersten band van zijn *Genossenschaftsrecht* zoo breed uitgesponnen beschouwing van den *overheids*staat tegenover den door den genootschappelijken geest gedragen *volksstaat* althans *terminologisch* sterk misleidend. Iedere

wezenlijke staat is naar zijn interne gezagsstructuur *overheids*staat, maar het *overheidsgezag* is allerminst eenzelvig met een bureaucratischen centralistischen en absolutistischen organisatievorm daarvan.

Alle vóór-juridische interne verbandsfuncties van den staat behooren structureel te worden *geleid door* en gericht op de territoriale *dwingende overheids-rechtsgemeenschap*, die den staat qualificeert.

In dit typisch rechtsverband heeft de statelijke organisatie naar wets- en subjectszijde haar leidende structuurfunctie.

De monopolistische organisatie van de zwaardmacht over een territoir is slechts de *typisch fundeerende functie* der staatsorganisatie. Geen enkel staatsorgaan is echter door deze machtsfunctie als zoodanig *gequalificeerd*.

Een militaire usurpator, die over een door hem onderworpen territoir het typisch *rechtsambt der overheid* niet waarneemt, kan nimmer *staats*orgaan zijn, doch blijft slechts leider van een georganiseerde rooverbende.

Maar evenzeer moet omgekeerd worden erkend, dat de statelijke rechtsorganisatie naar haar typisch heerschappelijk karakter onlosmakelijk in de historische organisatie der territoriale wapenmacht gefundeerd blijft.

Eerst in het kader van deze zelve invariante staats-structuur kan zich een *werkelijk* staatsverband als georganiseerd handelend wilsverband vormen.

De ‘wil van den staat’ is geenszins een juridische fictieve abstractie, maar een werkelijke organisatorische verbandswil, welke wel is waar eerst in de juridische overheid-onderdanenverhouding *gequalificeerd* en in de historische territoriale wapenmacht *gefundeerd* is, maar zich *in de volle werkelijkheid naar alle zinzijden* geldend maakt als georganiseerde *eenheid* van wilsrichting, welke zich in een *georganiseerd verbandshandelen* uitwerkt.

En daarbij is het fundamenteel onjuist, deze typische organisatie als een eenzijdige ‘mechanische’ organisatie van overheidsfuncties tegenover het ‘volk’ te stellen, alsof het volk een zelfstandig be-

staan tegenover de overheid zou hebben. Na de definitieve oplossing der primitieve volks- en stamverbanden bestaat geen enkel volk anders dan in *staatsverband*, waarin het met de overheid als gezagsdraagster een onlosmakelijke eenheid vormt. Er is in den staat geen overheid los van een volk en geen volk los van een overheid. Het volk zelve wordt in de overheid-onderdanen-organisatie eerst tot politieke eenheid. Deze waarheid moet inderdaad tegen de neo-romantische leer van het 'volk' als mystiek 'natuurlijk organisme' met kracht worden gehandhaafd.

Het typisch integreeringskarakter van de leidende rechtsfunctie in de staatsstructuur. Het staatsvolk als geintegreerd geheel.

Thans komen wij echter tot het moeilijkste punt van ons onderzoek.

De leidende functie in de staatsstructuur hebben wij gevonden in een territoriaal heerschappelijk dwangrechtsverband.

In alle samenlevingsverbanden van ander radicaal-type is, gelijk we nog nader zullen zien, de interne rechtsfunctie zelve typisch *gequalificeerd door een buiten-juridische bestemmingsfunctie*. Bij het staatsverband is zulks *niet* het geval, doch vervult de rechtsfunctie in haar typische gebondenheid aan de fundeerende machtsfunctie zelve de *qualificeerende rol*.

Dat de leer der 'staatsdoeleinden' geen nadere begrenzing aan deze interne rechtsfunctie van den staat kan geven, zagen wij reeds.

De bestemmingsfunctie van den staat ontbeert een t y p i s c h e *buitenjuridische gerichtheid*, want dat de fundeerende machtsfunctie haar geen typische richting kan wijzen, weten wij nu wel genoegzaam.

Daarmede is *in principe* inderdaad een geheel eenige *universaliteit* en *totaliteit* van de interne statelijke rechtsgemeenschap erkend, welke in geen andere verbandsstructuur haar weerga vindt, en de traditioneele universalistische theorie van den staat als integraal, als totaliteit van alle andere samenlevingsstructuren schijnt althans op het punt der statelijke rechtsorganisatie gerechtvaardigd te zullen worden.

De *modale souvereiniteit in eigen kring* van het recht schijnt zich ten aanzien van de interne staats-structuur niet tot een *structuurtypische souvereiniteit in eigen kring* te individualiseeren!

Is het inderdaad zoo? Is de interne staatsrechtsgemeenschap *in dezen zin* een ongequalificeerde dwangrechtsgemeenschap, dat zij alle interne rechtsverbanden van ander radicaal- en stamtype als onzelfstandige bestanddeelen in zich opneemt?

Maar dit is reeds hierom onmogelijk, wijl deze laatste (buitenjuridisch) *gequalificeerde* rechtsverbanden zijn, welker individualiteits-structuur nimmer tot statelijke structuur kan worden.

Ook de typische universaliteit van de interne heerschappelijke dwangrechtsgemeenschap in de staats-structuur is in haar verhouding tot de gequalificeerde rechtsverbanden in niet-statelijke samenlevingsstructuren dus niet in het nivelleerend schema van het geheel en zijn deelen te vatten.

Nader komen wij wellicht tot oplossing van het probleem, waarvoor de juridische bestemmingsfunctie van den staat ons stelt, wanneer wij bedenken, dat iedere staat een *volk* organiseert in een *landelijk*, althans *territoriaal*, heerschappelijk verband van typisch juridische qualificatie.

Het staatsvolk als het geheel der burgers is inderdaad een typische *alheid*, welke over alle verschil in beroep of bedrijf, in kerkelijke richting en wetenschappelijke overtuiging, in stand en klasse heengrijpt. Het is inderdaad een typische *integreerings*eenheid, welke boven alle verschil en verdeeldheid door den staat wordt geconstitueerd.

Hoe is echter deze integreering mogelijk?

De staat kan het verschil in beroep of bedrijf, in kerkelijke en wetenschappelijke richting, in standen en klassen etc. etc. onder zijn burgers niet integreeren in de structuur van een totalitair beroeps- of bedrijfsverband, kerk- of schoolverband, in stands- of klassestructuur, en in dezen zin tot een ongedifferentieerde *alheid* aller ‘bijzondere’ verbanden binnen zijn landsgebied worden.

De integreering van de burgers tot staatsvolk blijft principieel gebonden aan de typische staats-structuur zelve, waarin de territo-

riale heerschappelijke, publieke rechtsgemeenschap de leidende functie is.

Maar juist krachtens zijn onvergelijkelijk structuurprincipe kan onder alle gedifferentieerde verbanden *alleen de staat* binnen zijn territorium een inderdaad *universeel rechts*verband *boven alle niet-juridisch gequalificeerde verbandsstructuren in het recht* organiseeren. Nòch een intern kerkrecht, nòch een intern bedrijfsrecht, hoe omvattend hun personeel geldingsgebied ook moge zijn, kunnen deze typisch *publiekrechtelijke* integreeringsfunctie vervullen, daar deze juridische verbandsstructuren door de typische bijzonderheid van haar buiten-juridische bestemmingsfuncties begrensd zijn en juist daarom het universeel-integreerend karakter ontberen, dat aan het interne statelijke verbandsrecht over een territoriaal gebied eigen is.

In de territoriale rechtsgemeenschap van den staat behooren alle bijzonder gequalificeerde rechtsbelangen in den zin eener waarachtig *publiek-rechtelijke verbandsvergelding* evenwichtig te worden geharmoniseerd in het *algemeen rechtsbelang*, naar den eisch van de samenlevingsbehoeften van een geheel volk en onder eerbiediging van de souvereiniteit in eigen kring der niet-statelijke samenlevingsstructuren.

De ware zin-structuur van het interne publieke recht. Nivelleering dezer structuur in de zgn. monistische theorieën en het onjuist beroep op de rechtsgeschiedenis.

Dit is de ware en eenig mogelijke zin van het interne publieke verbandsrecht, dat overal valt aan te wijzen, waar inderdaad de staats-structuur als zoodanig zich gedifferentieerd in de juridische zijde der werkelijkheid afteekent, en dat, ondanks alle enkaptische structuurvervlechtingen met het burgerlijk privaatrecht en het niet-statelijk verbands- en maatschapsrecht, zijn eigen interne structuur handhaaft.

Wezenlijk *publiek* verbandsrecht is dus *nimmer buiten-juridisch* gequalificeerd, het heeft de interne structuur van het staatsver-

band en is een *typisch*, land en volk *integreerend, heerschappelijk verbandsrecht*, dat zijn oorspronkelijke fundeering vindt in de monopolistische organisatie der wapenmacht over een territoir.

> Dat de functionalistische, individualistische rechtstheorieën met het begrip 'publiek recht' niets meer weten aan te vangen is waarlijk niet te verwonderen, wanneer men bedenkt, dat zij evenmin met de staats-structuur theoretisch rekening houden en dat de geheele instelling dezer theorieën een beschouwingswijze met zich brengt, welke op een nivelleering van de individualiteits-structuren moet uitloopen.
> Waar echter zulke zgn. *monistische* theorieën zich op de middeleeuwsche en op de moderne Britsche rechtstoestanden gaan beroepen, om te bewijzen, dat de onderscheiding tusschen publiek en privaat recht niet van principieelen aard kan zijn, daar moet een wezenlijke structuurtheorie van de menschelijke samenlevingsverbanden in het theoretisch geding ingrijpen, om de petitio principii in deze vermeend 'objecti*e*ve' historische bewijsvoering te ontmaskeren. Voor de Middeleeuwen is dit laatste tot op zekere hoogte reeds in de belangrijke studies van G.v. BELOW over het middeleeuwsche staatswezen[1)] geschied, belangrijk vooral uit methodologisch oogpunt, inzooverre v. BELOW in verschillende monistisch-privaatrechtelijke interpretaties van het rechtshistorisch materiaal den valschen economistisch-historischen inslag aan het licht heeft gebracht. Zijn studies, die in ruimen kring instemming vonden, hebben aan de zgn. monistische theorie een van haar meest geliefkoosde rechtshistorische argumenten, nl. het ontbreken van een principieel verschil tusschen publiek en privaatrecht in de Middeleeuwen, uit handen geslagen.
> Intusschen is ook v. BELOW m.i. te zeer bevangen gebleven in het oncritische vooroordeel, dat de vraag, of in de Middeleeuwen van een wezenlijken *staat* kan worden gesproken, langs zuiver-geschiedwetenschappelijken weg is te beantwoorden, zonder dat men daarbij structuur-theoretische inzichten over het wezenskarakter van den staat aan zijn onderzoek mag ten grondslag leggen.[2)]
> Dat zulks inderdaad een gebrek aan critisch inzicht moet worden genoemd, en dat de bekende historicus wel degelijk bij zijn onderzoek van een structuurtheoretisch inzicht in het wezen van den staat is

1) Vgl. zijn *Der Deutsche Staat des Mittelalters*, Bnd I (2e Aufl. 1925). Zie hier vooral de critisch methodologische opmerkingen tegen de overspanning van het economisch gezichtspunt: S. 75 ff.
Zie voorts zijn *Die Entstehung der deutschen Stadtgemeinde* (1889); *Der Ursprung der deutschen Stadtverfassung* (1892) en *Territorium und Stadt* (1900) vooral S. 303 ff.
Thans ook H. MITTEIS *Lehnrecht und Staatsgewalt* (Weimar, 1933) S. 198 ff., S. 300, 321, 406, 516, 520, 575 e.a.

2) Zie *Der deutsche Staat des Mittelalters* (2e Aufl. 1925) S. XXV.

uitgegaan, blijkt wel hieruit, dat v. BELOW zelve met nadruk heeft gewezen op de noodzakelijkheid van een juridische scholing voor de historici, die het middeleeuwsch staatswezen willen onderzoeken.[1)] Dit kon, in het verband waarin het geschreven werd, wel niet anders beteekenen dan dat de historicus reeds een inzicht moet hebben in het principieel onderscheid tusschen publiek en privaatrecht, en daarmede in de staats-structuur zelve, wil hij met vrucht een historisch onderzoek op het genoemde gebied instellen. En inderdaad, hoe wil de historicus dit inzicht uit het wisselend historisch feiten-materiaal putten wanneer dit feiten-materiaal zelve niet in boven-historische structuren gevat is, waarin men allereerst inzicht moet hebben, om zijn materiaal juist te kunnen interpreteeren?
Hoe zal de historicus bv. kunnen uitmaken of de middeleeuwsche 'bede' als privaatrechtelijke grondcijns dan wel als publiekrechtelijke belasting moet worden gevat, wanneer hij geen inzicht heeft in het structuur-verschil tusschen publiek en privaat recht en daarmede in de boven-historische staats-structuur zelve?
Hoe men de zaak ook keert of wendt, een '*slechts-historisch*' onderzoek naar het middeleeuwsch *staatswezen* is een contradictio in terminis!

De eigenlijke zin van de machtstaats-idee en de eenig mogelijke Christelijke idee van den rechtstaat.

Een wezenlijk publiekrechtelijke integreering van land en volk is dus slechts mogelijk bij volstrekte handhaving van de interne grenzen, welke de staats-structuur zelve aan het interne publieke verbandsrecht stelt. Ze is m.a.w. slechts mogelijk binnen de structureel-juridische competentiegrenzen van het staatsverband, bij erkenning van de souvereiniteit in eigen kring der andere verbandsstructuren.

Iedere staatstheorie, welke deze, in de goddelijke wereldorde zelve gegronde, competentiegrenzen loochent, is in principe een *machtstaatstheorie*, ook al past zij zich een eigen rechtstaatsideologie aan.

Want dit is het wezen van de machtstaatsidee, in welke gestalte zij ook wordt voorgedragen, dat zij geen interne rechtsgrenzen van

1) Zie met name a.w. S. 84, waar v. BELOW bij NITSZCH als een fundamenteel beletsel voor een juist inzicht in de middeleeuwsche staatstoestanden wraakt 'dasz ihm bei all seinem verzehrenden Interesse für die Erforschung der Realien die juristische Beanlagung oder Schulung gefehlt hat, ohne die nun einmal die Darstellung der Verfassungsgeschichte.... undenkbar ist.'

het staatsgezag erkent, en de geheele rechtspositie van den mensch theoretisch laat absorbeeren door zijn verbandspositie binnen den staat. Wanneer echter *tegen* den staat geen recht kan gelden, wanneer den staat een juridische 'Kompetenz-Kompetenz', een juridische almacht toekomt, dan is het staatsgezag zelve theoretisch *buiten den zin des rechts* gesteld en als een althans in principe *onbegrensd machtswezen* gevat.

En dit is dan hiertegenover de ware *Christelijke recht*staatsidee, dat het goddelijk structuurprincipe van den staat zelve de eigenaardige universaliteit van het interne publieke recht begrenst tot een *universaliteit* en *souvereiniteit in eigen competentiekring*.

De idee van het algemeen belang en haar innerlijke begrenzing door het structuurprincipe van den staat.

Bij het inzicht in de interne structuur van het publiek verbandsrecht van den staat krijgt eindelijk ook de idee van het 'algemeen belang' als richtsnoer voor het interne staatsbeleid haar innerlijke begrenzing.

De idee van de 'salus publica' vertoont in de staatstheorie een ware proteusgestalte.

Zij stond in dienst van de antieke, universalistisch-organische staatsleer, van de leer der staatsraison, van WOLFF'S natuurrechtelijke theorie van den politiestaat, van HOBBES' en ROUSSEAU'S natuurrechtelijk staatsabsolutisme, maar ook zoowel van de klassiekliberale rechtstaatsleer (LOCKE en KANT), als van de moderne totalitaire machtstaatstheorieën.

Op grond van het algemeen belang verdedigden PLATO en FICHTE de onttrekking der kinderen aan de ouders en de toewijzing van de opvoedingstaak aan den (idealen) staat, PLATO de afschaffing van huwelijk en privaat eigendom voor de heerschende standen van zijn ideaalstaat. ARISTOTELES de publieke uniformeering der opvoeding, ROUSSEAU de vernietiging van alle tusschenverbanden tusschen individu en staat, WOLFF de albemoeiing van den staat met het menschelijk leven en zelfs (althans voor de protestantsche kerken) de vaststelling van de kerkelijke belijdenis door de overheid.

De idee van de ‘salus publica’ werkte als verborgen springstof onder de idealistische humanistische natuurrechtstheorieën van HUGO DE GROOT en S. PUFENDORFF[1)], zij kwam in CHR. WOLFF'S natuurrechtsleer in openlijk erkende antinomie met de idee van de aangeboren natuurlijke rechten.[2)]

Zij was, bij het gemis aan iedere juridische begrenzing de hefboom, waarmede de machtstaatsidee de hechtst verankerde vrijheden uit de fundamenten lichtte. Het schrikwekkend geluid van den Leviathan, van den Behemoth klinkt in het woord ‘algemeen belang’ door!

De universalistische staatstheorieën, welke de verhouding tusschen den staat en de niet-statelijke samenlevingsstructuren slechts in het schema van het geheel en zijn deelen wisten te vatten, konden principieel geen innerlijke begrenzing aan de idee van het algemeen belang geven.

> Het Aristotelisch criterium, dat het ‘algemeen welzijn’ den staat als autarke ‘volkomen gemeenschap’ tot het verschaffen van alle goed legitimeert, dat de burgers niet individueel of in de ‘lagere gemeenschappen’ kunnen verwerven, is geen innerlijk structuurcriterium, doch slechts een criterium voor den uitwendigen omvang der staatstaak, georienteerd aan een metaphysische theorie van het *staatsdoel;* en het lag geheel in de lijn der totalitaire antieke staatsidee, welke principieel geen vrijheid tegenover den staat liet gelden.
>
> ROUSSEAU'S criterium, dat het ‘algemeen belang’, gelijk het in de ‘volonté générale’ zijn uitdrukking zou moeten vinden, de *gelijkheid aller burgers voor de wet* en dus de *uitsluiting van alle private bevoorrechting van individuen* impliceert, was slechts *formeel* en *negatief*, en sanctioneerde het absolutisme van den staat over alle levenssferen, zelfs over den publieken eeredienst.
>
> Het natuurrechtelijke criterium, dat CHR. WOLFF in zijn *Jus naturae* voor de salus publica gaf, nl., dat deze bestaat in de *vitae sufficientia, tranquillitas* et *securitas*[3)], was identiek met zijn opvatting van het *staatsdoel*, gelijk hij dat in het ‘maatschappelijk verdrag’ construeerde.

1) Vgl. mijn *In den strijd om een Christ. Staatk*. I, XV (A.R. Staatk., driem. org., 1e Jrg.) blz. 142 vlg.
2) Zie zijn *Jus Naturae* VIII, 1 § 117, waar hij spreekt van een ware *collisio legum* tusschen zijn beginselen van het natuurrecht en het grondprincipe van zijn staatsleer: ‘Salus publica suprema lex esto’. WOLFF hakt hier den knoop door in zijn constructie van een *noodrecht van den staat:* ‘Necessitas non subditur legi’.
3) *Jus naturae* VIII, I § 2.

Het belichaamde de absolutistische idee van den politiestaat, gelijk de 'verlichte vorsten' in Pruisen en Oostenrijk die zochten te verwezenlijken.

Voorzoover mij bekend, was onder de humanistische denkers KANT de eerste, die beproefde de idee der salus publica inderdaad een geheel nieuwen, anti-absolutistischen inhoud te geven, doordat hij principieel brak met de eudaemonistische staatsidee, welke in strijd kwam met zijn practische idee der *autonomie*.
Als grondprincipe der alleen redelijk gerechtvaardigde staatsinrichting beteekent het adagium 'Salus publica suprema lex esto' bij hem niet langer, gelijk bij ARISTOTELES en WOLFF, dat de staat zijn burgers alle goederen heeft te verschaffen, welke hun tijdelijk welzijn en volmaking dienen en die zij in de kleinere gezins- en familiegemeenschap niet kunnen verwerven.
Alleen dezen inhoud heeft de idee der salus publica bij hem, dat de staatsinrichting in overeenstemming behoort te worden gebracht met de apriorische rechtsprincipes, welke wij door een categorische imperatief verplicht zijn na te streven. En de inhoud dezer rechtsprincipes wordt gevonden in KANT'S rechtstaatsidee met haar opvatting der trias politica.[1)]

Wij zagen intusschen reeds, dat deze rechtstaatsidee de innerlijke structuurbegrenzing van het publieke recht niet benadert, doch in wezen een individualistische *burgerrechtelijke* idee is, terwijl de interne staats-structuur zelve bij KANT als een *bloote ordeningsvorm* voor het *private recht* wordt gevat (de organisatorische vorm der wetgeving, politie en rechtspraak).[2)]

De idee der salus publica dient aan het structuurprincipe van het staatsverband zelve te worden georienteerd, zal zij niet tot werktuig van het ongebreideld staatsabsolutisme of tot belichaming van een willekeurige opvatting van den uitwendigen omvang der staatstaak worden.

Want het principe van het 'algemeen belang' heeft, als oorspron-

1) *Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre* 2er Teil, 1er Abschn. § 49 in fine (Groszh. W.E. Ausg. V S. 439).
2) Evenmin als de humanistische natuurrechtsleeraars vóór hem, verstaat KANT dan ook meer den oorspronkelijken Aristotelischen zin van de *idee der distributieve gerechtigheid*. Deze idee zag immers oorspronkelijk op het *wezenlijk verbandsrecht van den staat* en niet op de burgerrechtelijke private verhoudingen. KANT echter verstaat onder iustitia distributiva of 'austeilende Gerechtigkeit' niets dan de gerechtigheid, welke door den burgerlijken rechter wordt toegepast als onpartijdige, door 'den algemeenen wil' in 't leven geroepen instantie voor het beslechten van private geschillen. Zie *Met. Anfangsgründe*, I §§ 39 en 41.

kelijk *politisch* beginsel, tegenover alle theoretische misvattingen ervan, inderdaad een algemeen-geldigen, alle werkelijk staatsbeleid *innerlijk begrenzenden* zin, al hangt zijn *positieve, gevormde* inhoud uiteraard geheel samen met de historische ontwikkeling van een staatsleven.

In dezen algemeen-geldigen, alle *wisselende* politieke richtsnoeren *bepalenden* zin, is het een *politisch integreeringsbeginsel*, dat *heel de staatswerkzaamheid onverbrekelijk bindt aan de typische leiding van de idee der publieke verbandsgerechtigheid in de territoriale overheid-onderdanenbetrekkingen*.

Uitwendig laat zich zeker de staatstaak niet op algemeen-geldige wijze begrenzen, wijl de staat als reëel verband zelve noodwendig in alle zinzijden der tijdelijke werkelijkheid fungeert.

Zelfs uit de modale sferen van moraal en geloof kan men *principieel* den staat niet weren. Maar in welke zinzijde der werkelijkheid het overheidsgezag zich ook laat gelden, 't zij de staat optreedt als bevorderaar van wetenschap en kunst[1)], 't zij hij zich met het volksonderwijs, de volksgezondheid, met handel, landbouw en industrie, met de volksmoraal of het geloofsleven inlaat, steeds blijft zijn optreden naar de interne verbandszijde onderworpen aan de innerlijke levenswet, die in zijn structuurprincipe zelve besloten ligt, en die ook de integreeringstaak van den staat naar het politisch richtsnoer van het 'algemeen belang' principieel begrenst door de souvereiniteit in eigen kring van de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving.

Steeds behoort de interne politische activiteit van den staat onder *typische leiding* te blijven van de *idee der publieke verbandsgerechtigheid*, welke een evenwichtige harmoniseering in den zin der vergeldende afweging eischt van alle belangen, welke zich binnen het landsgebied geldend maken, inzooverre zij enkaptisch vervloch-

1) Men bedenke, dat waar de moderne staat financieel ondersteunend optreedt, dit normaliter steeds moet geschieden met belastinggelden, welke onder overheidsdwang door de burgers zijn opgebracht.
Dit schept voor den staat een geheel andere situatie dan bv. voor een vereeniging tot bevordering der schoone kunsten, welke op het vrijwilligheidsprincipe is gebaseerd.

ten zijn met de eischen van het staatsgeheel, en welke ook de *juridische* souvereiniteit in eigen kring eerbiedigt.

> Nemen wij bv. in concreto een administratiefrechtelijke regeling van de veelzijdige materie der volksgezondheid, dan geldt het hier dus inderdaad publiek verbandsrecht van den staat, dat als zoodanig *niet buiten-juridisch* is gequalificeerd.
> De bijzonderheid der materie is hier aldus te omschrijven, dat zij met betrekking tot de biotisch-sociale structuurzijden van het staatsvolk onder de typische leiding van de publiekrechtelijke verbandsidee van het 'algemeen belang' een dwingende overheidsregeling treft, welke als zoodanig weder typisch in de territoriaal gemonopoliseerde zwaardmacht der overheid *gefundeerd* blijft.
> Bij het treffen van deze positieve regeling zit ongetwijfeld een bijzondere *doelstelling* voor: de verbetering der volksgezondheid. Maar deze *doelstelling* is op zich zelve niet verschillend van die van particuliere vereenigingen tot bevordering der volkshygiene. Het is de *interne publiekrechtelijke structuur*, welke dit stuk administratief recht, benevens alle uitvoeringshandelingen der staatsorganen op dit gebied qualificeert. Juist door deze innerlijke structuur van het administratieve recht is de overheid steeds geroepen de onderscheiden bijzondere rechtsbelangen, welke in het publiekrechtelijk algemeen belang geharmoniseerd en geïntegreerd behooren te worden, zorgvuldig in den zin der vergelding tegen elkander en tegen het 'algemeen belang' af te wegen, 't geen bij particuliere vereenigingen tot bevordering der volksgezondheid, welker structuur *buiten-juridisch* is gequalificeerd en *die niet in de zwaardmacht gefundeerd zijn*, niet het geval is.

De noodzakelijke consequentie eener ver-economiseering van de leidende functie in de staatsstructuur is de afbraak van den staat als typisch samenlevingsverband. Het Marxisme en het zgn. politisch pluralisme.

De leidende structuurfunctie van een staatsverband, in haar typische heerschappelijk territoriale machtsfundeering, kan niet verwisseld worden voor die van een groot-bedrijf, een kerk of welk ander gedifferentieerd samenlevingsverband ook.

Het orthodox Marxisme, dat in den staat slechts den neerslag van economische klassebelangen kan zien en naar een ideaal-toestand streeft, waarin de 'gemeenschap', na de vernietiging der klassetegenstellingen, heel het productieproces onder *integreerend economisch* gezichtspunt in handen zal nemen, heeft dan ook eerlijk

erkend, dat in dezen ideaaltoestand voor een eigenlijken staat geen plaats meer is.

> Reeds SAINT-SIMON verdedigde van zgn. historisch-materialistisch standpunt de opvatting, dat in de toekomst de politiek geheel zou opgaan in economie[1)], waarbij dan het 'gouvernement', d.i. de regeering over menschen, zal plaats maken voor een 'administration des intérêts communs', waaronder hij verstond een planmatige organisatie en bewuste leiding van het economisch productieproces.[2)]
> Geheel in zijn lijn verkondigde FR. ENGELS in een bekend geschrift de noodwendige afsterving van den staat in de toekomstige socialistische maatschappij: 'An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht "abgeschafft", *er stirbt ab*.'[3)]
> Ook BEBEL verdedigde nog de Marxistische leer, dat de staat eerst ontstaan is bij de opkomst van den privaateigendom en daarmede van de maatschappelijke klassetegenstellingen, als de 'das Eigenthum schützende und aufrecht haltende Organisation und Gewalt', en dat hij daarom met de opheffing van de klassetegenstellingen en de heerschappijverhoudingen vanzelve zou afsterven.[4)]
> En LENIN heeft deze orthodox-Marxistische opvatting in zijn boek *Staat und Revolution* tegenover de revisionistische amendeering weder in eere hersteld.[5)]
> Werkelijkheidsvreemde utopie, inderdaad! Maar toch de onafwijsbare consequentie van een materialistische, historisch-economistische wijsbegeerte, welke voor het structuurprincipe van den staat geen plaats heeft.

Op dit punt is het orthodox Marxisme zich theoretisch veel scherper van zijn consequenties bewust dan het zgn. 'politisch pluralisme', dat den staat wil oplossen in een federatie van onderling onafhankelijke syndicaten of corporaties, welke, ieder naar economisch gezichtspunt een bepaalden tak (functie) van publieke dien-

1) Vgl. hierbij de uitspraak van RATHENAU (WW. I S. 115): 'Alle Politik ist Wirtschaftspolitik'....
2) *Oevres Choisies* de C.H. DE SAINT-SIMON (T. I p. XX en XXI).
3) ENGELS: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878) S. 302/3. Vgl. hierbij ook zijn later werk *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (8e Aufl. 1900).
4) BEBEL: *Die Frau und der Sozialismus*, S. 340.
5) *Staat und Revolution* S. 7. Ik ontleen deze citaten ten deele aan Mr J. VALKHOFF, *Marxistische opvattingen over Recht en Staat* (Noordhoff, Groningen).

sten administreerend, voor het bijzonder belang van dezen tak hebben op te komen, waarbij dan de eigenlijk 'politische functie', welke de belangen van het 'geheel' zou hebben af te wegen, afzonderlijk zou moeten worden georganiseerd.[1)]

Want dit 'pluralisme', dat principieel de staats-structuur in de interne administratieve werkzaamheid van dit samenlevingsverband wil uitschakelen, blijft nochtans van 'staat' spreken[2)], en is zich dus niet bewust, dat het in wezen op een 'economisch monisme'[3)] moet uitloopen, dat voor een wezenlijken staat geen plaats meer heeft.

De uitspraak van den Franschen syndicalist EDOUARD BERTH: 'L'État est mort'[4)], is inderdaad ook voor het zgn. 'politisch pluralisme' een dwingende consequentie!

Het fundamenteel belang van onze structuurtheorie voor staatsrechtswetenschap, algemeene staatsleer en practische politiek. De structuuridee van den staat kan niet op rationalistisch-deductieve wijze worden gehanteerd.

Het hierboven theoretisch benaderd structuurprincipe van den staat laat zich uiteraard, evenmin als dat der overige samenlevings-

1) Vgl. over dit 'politisch pluralisme' mijn *Crisis in de Hum. Staatsleer*, blz. 155 vgl. met de daar aangehaalde literatuur.
2) Vgl. bv. LASKI *A Grammar of Politics* (1925), p. 69 vlg., waar de staat wordt gedefinieerd als 'the body which seeks so to organise the interests of consumers that they obtain the commodities of which they have need.' Het eenig onderscheid tusschen den staat en andere 'associaties' wordt dan gezocht in het dwingend karakter van het staatslidmaatschap en in het territoriaal karakter van den staat. Typeerend voor de economistische opvatting van dit samenlevingsverband is intusschen weer de argumentatie voor dit laatste criterium: 'The interests of men as consumers are largely neighbourhood interests; they require satisfaction, for the most part in a given place(!)'.
3) Deze term is van Prof. KUNG CHUAN HSIAO in zijn voortreffelijk boek *Political Pluralism. A study in contemporary political theory* (1927), p. 122 fl.
4) Aangehaald bij den evenzeer tot het 'politisch pluralisme' behoorenden Franschen staatsrechtsleeraar LÉON DUGUIT in zijn *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État* (Paris, 1908), p. 38/9.

verbanden, op *rationalistisch-deductieve wijze* hanteeren. Want in den *werkelijken* staat neemt het invariant structuurprincipe een *volstrekt variabele positieve gestalte* aan, die zich slechts in samenhang met de varieerende historisch-politieke situatie laat verstaan, en *nimmer los van de enkaptische structuur-vervlechtingen is te vatten*.

Nochtans moet het duidelijk zijn, dat het inzicht in het invariante structuurprincipe zelve van grondleggende waarde is zoowel voor alle vakwetenschappen, welke den staat in de verschillende modale aspecten onderzoeken, als voor de staatsleer, welke de positieve gestalten van den staat als geheel aan een structuur-onderzoek heeft te onderwerpen, en niet minder ook voor de practische politiek.

> In mijn boek *De Crisis in de Humanistische Staatsleer* heb ik aangetoond, hoe de staatsrechtswetenschap bij elimineering van het structuurprincipe van dit samenlevingsverband op dwaalsporen geraakte en hoe de doorvoering van de zgn. formeel-juridische methode in deze wetenschap op een onvruchtbare juridische scholastiek moest uitloopen. Ik toonde hier aan, hoe in tal van fundamenteele vragen, als bv. het souvereiniteitsprobleem, het probleem inzake den juridischen zin van het zgn. parlementaire stelsel, de leer van de zgn. grondrechten, de juridische opvatting van het administratieve recht en het probleem in zake het onderscheid tusschen de administratieve en de burgerlijke rechtspraak, alleen met behulp van een wezenlijke structuurtheorie van het staatsverband, een juist theoretisch inzicht valt te verkrijgen.
> Wat betreft de zgn. 'sociologische staatsleer', die met naturalistische methoden het werkelijk staatsleven tracht te benaderen, liet ik zien, hoe zulk een 'staatssociologie' de eigenlijke structuur van dit samenlevingsverband elimineert en daarom geen *staats*leer kan zijn.
> Wat de practische politiek aangaat, wees ik op de doorwerking van een valsche staatsopvatting in menige conceptie van een 'organische vertegenwoordiging' en een zgn. 'organisch kiesrecht'. In een afzonderlijke verhandeling, welke ik aan dit laatste onderwerp wijdde[1)], toonde ik aan, hoe het beroep op de politieke positie der middeleeuwsche ambachtsgilden als voorbeeld van een 'organische vertegenwoordiging' eenvoudig berust op een gemis aan inzicht in de fundamenteel onderscheiden interne structuur van deze gilden als *bedrijfs-organisaties* en als *politieke, in de wapenmacht gefundeerde, overheer-*

1) *Het vraagstuk van het organisch kiesrecht in een nieuw stadium* (Almanak van het studentencorps aan de Vrije Univ. 1935, blz. 105-122).

schende deel-verbanden der middeleeuwsche stad, een principieel structuurverschil, dat zich veelal reeds organisatorisch openbaarde in de onderscheiding tusschen de *bedrijfsleden* en de *politieke leden, van welke de laatste vaak niets met de ambachtsgemeenschap hadden uit te staan*. Op dit punt kom ik hieronder nog terug.

§ 4 - De uitdrukking van het structuurprincipe in de verschillende zin-zijden van het staatsverband en de idee van den christelijken staat.

Ook het structuurprincipe van den *staat* drukt zich noodzakelijk in alle zin-zijden der werkelijkheid uit, waarin dit samenlevingsverband als reëele eenheid fungeert. aant.

Bij de analyse van de staats-structuur in de verschillende wetskringen van haar verwerkelijking vangen wij aan met de moreele structuurfunctie, daar het onderzoek naar de pistische, als laatste grensfunctie van dit samenlevingsverband, ons voor problemen plaatst, welke wij beter, onder het thema van de *idee van den Christelijken staat*, tot het slot bewaren.

De uitdrukking van de staats-structuur in de moreele verbandsfunctie der vaderlandsliefde. Staats-structuur en nationaliteit.

Fungeert de staat inderdaad *als zoodanig* in den moreelen wetskring? Ongetwijfeld vertoont de (moreele) *vaderlandsliefde* een interne verbands-structuur, welke zich niet laat herleiden tot de maatschapsverhoudingen in den moreelen zin der liefde.

De vaderlandsliefde bindt overheid aan volk en land, en volk aan land en overheid.

Maar tegen de opvatting, dat zich in deze vaderlandsliefde de staats-structuur zelve zou uitdrukken, laat zich tweeërlei bedenking inbrengen. In de eerste plaats kan men wijzen op het feit, dat de vaderlandsliefde zich *tegen* den staat kan geldend maken. Men denke bv. aan de ontwaking van het patriotisme onder de door NAPOLEON bij den Franschen staat ingelijfde volkeren tegen den onderdrukker hunner nationale vrijheid. In dit feit was wel een

belangrijke stimulans gelegen voor de romantische conceptie van den ‘volksgeest’ als primair natuurlijk gegeven, dat in den staat slechts zijn uitwendigen verschijningsvorm zou vinden.

Men kan hier ook aanvoeren de eerste aanleiding voor HERDER'S ontdekking van de nationale individualiteit.

Het was immers de aanraking met het Lettische ‘Volkstum’ gedurende de belangrijke jaren van HERDER's verblijf in Riga, die hem ten diepste aangreep en hem tot zijn nationaliteitsidee inspireerde. En het betrof hier geen politische structuur dezer nationale individualiteit, want er bestond geen Lettische staat, maar, gelijk HERDER later in zijn opstel over Ossian zelf opmerkte, waren het taal, liederen, volksdansen en gebruiken van een cultureel en politisch onderdrukt volk, waarin hij de uitingen van een onverwoestbare nationale eigenaardigheid het eerst had opgemerkt: ‘lebendige Reste dieses alten wilden Gesanges, Rhythmus, Tanzes unter lebenden Völkern.... denen unsre Sitten noch nicht völlig Sprache und Lieder und Gebräuche haben nehmen können.’[1)]

Zoo scheen reeds *hem* de *natie, in scherpe tegenstelling met de kunstmatige organisatie van den staat*, als een ‘natuurlijk organisme’, vervuld van een eigen ‘entelechie’, een eigen doelstrevende levenskracht.

Intusschen hebben wij reeds vroeger tegen deze irrationalistisch-romantische opvatting, welke haar antipode vond in de *rationalistisch-politische opvatting van de nationaliteit* in de natuurrechtelijk-revolutionaire gedachtenwereld van ROUSSEAU en de Fransche revolutie, principieel positie gekozen.

Een nationaliteit is, gelijk wij weten, geen natuurlijk gegeven, doch komt eerst in georganiseerde structuur tot openbaring, 't zij in die van een staat, 't zij in die van een revolutionaire politische organisatie, 't zij in die van een politieke partij, die voor de belangen eener nationale minderheid binnen een meerdere ‘nationaliteiten’ omvattend staatsverband opkomt of anderszins. De taalgemeenschap

1) Aangeh. bij HERMANN ONCKEN *Nationalitätenbewegung des 19. Jahrhunderts* in zijn *Nation und Geschichte* (Reden und Aufsätze 1919-1935. Berlin 1935) S. 308/9.

is zeker niet *voldoende* voor het bestaan van een natie, evenmin als een zekere historische cultuurgemeenschap, of zekere, door cultuurgemeenschap eerst *gevormde*, ethnische eigenaardigheden. Wij komen op dit punt hieronder terug.

In het tegenwoordig verband is het voldoende op te merken, dat in ieder geval van ‘vaderlandsliefde’ slechts kan worden gesproken, waar land en volk reeds in staats-structuur georganiseerd zijn.

Vaderlandsliefde is niet identiek met de liefde tot een nationale volksgroep, noch met de biotisch gefundeerde liefde voor den geboortegrond zondermeer.

Voorzoover het patriotisme in een vrijheidsoorlog, gelijk onzen tachtigjarigen oorlog tegen Spanje of den Noord-Amerikaanschen vrijheidsoorlog tegen het Engelsche moederland, tot krachtige openbaring komt, geldt dit patriotisme immer een ‘staat in wording’, die reeds tot voorloopige organisatie gekomen is.

Slechts in statelijk-organisatorische eenheid onder een voorloopig geconstitueerde overheid kan een natie zich tegen een vreemden overheerschers-staat keeren.

Daarom draagt de wezenlijke vaderlandsliefde, ook waar zij zich tegen zulk een vreemden overheerschenden staat richt, steeds zelve een interne politische structuur.

Een vermeende vaderlandsliefde, die de innerlijke structuur van het staatsleven miskent, die het dwingend overheidsrechtsverband op de basis eener territoriale militaire machtsorganisatie verafschuwt, kent het voorwerp harer liefde niet. Ze moge in een chiliastisch idealisme zich een zachtaardig beeld van haar geliefde ontwerpen, zoodra de staat (de bestaande staat of de zich in wording bevindende staat) van zijn onderdanen het offer vraagt van goed en bloed, is voor droomende idealisten geen plaats meer, maar blijkt in de harde realiteit, waar de vaderlandsliefde echt en waar zij innerlijk onwaarachtig was. De ware vaderlandsliefde weet, dat haar weg door bloed en tranen kan leiden en ervaart, naar *haar Christelijke openbaring*, daarin de smart van het ‘om der zonde wil’. De luchthartige, in waarheid demonische vreugde in ‘den

sterken staat' met zijn machtig leger is met de Christelijke vaderlandsliefde ten eenenmale in onverzoenlijke tegenstelling.

Is de staat subject of object van de vaderlandsliefde? Onmogelijkheid der objectivistische opvatting.

In de tweede plaats zou men tegen de opvatting, dat in de vaderlandsliefde inderdaad de staats-structuur *subjectief* tot openbaring komt, de bedenking kunnen inbrengen, dat het 'vaderland' toch nimmer *subject*, doch slechts *object* dezer liefde kan zijn.

Inderdaad was ik, toen ik voor het eerst mij in een onderzoek naar de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving verdiepte, van meening, dat de qualificeerende functie van een samenlevingsverband steeds tegelijk *haar laatste subjectsfunctie* in de werkelijkheid moet zijn en dat zulk een verband in de latere wetskringen slechts in *objectsfuncties* kan fungeeren.

Hierbij liet ik mij leiden door het voorbeeld van de subjectief gequalificeerde natuurdingen.

Doch ik moest deze opvatting spoedig prijsgeven, daar zij met de geheele structuur der menschelijke samenlevingsverbanden in strijd bleek te zijn. Ware zij juist, dan zou bv. een als omgangsgemeenschap, of als economische bedrijfsgemeenschap gequalificeerd samenlevingsverband nimmer als *rechtssubject* kunnen fungeeren, een consequentie, welke de onhoudbaarheid der geheele hypothese onmiddellijk aan het licht bracht.

In de vaderlandsliefde moge het *land*, in den zin van *statelijk territoir, object* zijn, de *staatsvolksgemeenschap* qua talis kan dit reeds *hierom* niet wezen, wijl de volksgenooten zelve slechts in de subjectieve structuur van het staatsvolk door deze liefde verbonden kunnen zijn.

Zoo moeten wij dus besluiten, dat ook de tweede bedenking tegen de opvatting, dat in de vaderlandsliefde de staats-structuur zelve tot subjectieve uitdrukking komt, ongegrond is.

De innerlijke grenzen der vaderlandsliefde en het principium exclusae collisionis officiorum.

Juist door dit intern structuurprincipe is ook de vaderlandsliefde innerlijk begrensd en kan zij nimmer worden tot een ongequalificeerde alheid van de liefdesverhoudingen, welke zich binnen andere individualiteits-structuren openbaren.

De staats-vergoddelijking is ook in de grenzenlooze overspanning der vaderlandsliefde diep on-Christelijk.

De vaderlandsliefde blijft in al hare uiterst gecompliceerde vervlechtingen met de liefdesverhoudingen in huwelijk, gezin, familie, woonplaats-, bedrijfs- en beroepsgemeenschap enz. enz. door haar eigen interne structuur *begrensd*.

Worden deze innerlijke grenzen miskend, dan wordt zij innerlijk onwaar.

Onjuist moet daarom ook worden genoemd de Aristotelisch-Thomistische opvatting, dat de vaderlandsliefde een ‘hoogere’ vorm van liefde is dan de liefde tot gezin en familie.

Het argument, dat, waar het staatsverband scheiding brengt tusschen de leden van eenzelfde gezin of familie, deze laatsten den familieband behooren achter te stellen bij den plicht tegenover het vaderland, bewijst in 't geheel niet een hooger karakter van de vaderlandsliefde, doch alleen, dat *binnen haar eigen innerlijke structuurgrenzen deze liefde* geen concurrentie van andere liefdesbetrekkingen duldt.

Maar precies hetzelfde geldt van andere tijdelijke gemeenschapsen verbands-structuren der liefde.

Zoo duldt bv. de liefde tot de geloofsgenooten binnen een kerkgemeenschap geen concurrentie van de vaderlandsliefde in dezen zin, dat de laatste een kerkelijke scheiding zou mogen brengen in de interne liefdesgemeenschap van het Christelijke geloofsverband. En zoo duldt de interne verbandsliefde in de gezins-structuur evenmin de concurrentie der vaderlandsliefde, in dezen zin, dat de laatste de liefde tusschen ouders en kinderen zou mogen overheerschen *binnen de interne gezinsverhoudingen*. Maar tot deze laatste behooren niet de typisch statelijke verhoudingen. Van een wezen-

lijke *collisio officiorum* in de normatieve liefdesbetrekkingen kan dan ook geen sprake zijn. Zij wordt door het kosmisch principe van de souvereiniteit in eigen kring der individualiteits-structuren evenzeer uitgesloten als de kosmische antinomieën door het principium exclusae antinomiae.

Het integreerend karakter, dat ongetwijfeld aan de vaderlandsliefde eigen is, blijft gequalificeerd door de typische integreeringsfunctie van het individueele, publieke territoriale rechtsverband.

De vaderlandsliefde en het probleem der internationale publieke betrekkingen tusschen de volkeren.

> Nu blijft het intusschen waar, dat het structuurprincipe zelve de interne integreeringstaak van den staat tenslotte begrenst tot diens eigen land en volk, en dat daarmede onmiddellijk het ontzaggelijk probleem rijst van de verhouding der staten onderling, een vraag, die wel onderscheiden dient te worden van die inzake de verhouding tusschen den staat en de niet politische samenlevingsverbanden, of van die inzake de functie van den staat in het private maatschapsverkeer met individueele personen.
> Ik heb geen oogenblik bedoeld, toen ik *ten aanzien van de interne structuur van den staat* het dialectisch grondmotief in de heerschende staatstheorieën verwierp, te miskennen, dat juist in de *internationale betrekkingen tusschen de staten onderling* dit interne structuurprincipe geen oplossing voor het schijnbaar onontkoombaar conflict tusschen recht en macht kan geven.
> Want hier zijn inderdaad *externe maatschapsbetrekkingen* van zeer bijzonderen aard in 't geding, die nòch de interne structuur van den individueelen staat zelve, nòch die van *private* maatschapsverhoudingen vertoonen.
> De zgn. *buitenlandsche politiek* van een staat, blijft wel aan diens interne structuur gebonden, doch zij draagt een *internationaal* karakter en kan reeds daarom niet zich eenvoudig naar de maatstaven van het zgn. binnenlandsche beleid richten.
> Dat hier ook de maatstaven van het private maatschapsverkeer niet toereikend zijn, moet aan ieder duidelijk zijn, die bedenkt, dat reeds de verschillende machtspositie der staten onderling een zoo groote politische *ongelijkheid* in de internationale betrekkingen brengt en dat de hier in 't geding zijnde belangen, voorzoover zij inderdaad den staat als zoodanig betreffen, een zoo evident *publiek* verbands-karakter dragen, dat de beoordeeling van internationale conflicten naar burgerrechtelijken maatstaf, gelijk KANT in zijn individualistische volkenbonds-

conceptie eischte[1)], een totale miskenning van het wezenskarakter der internationale betrekkingen beteekent.
Ik wil natuurlijk volstrekt niet ontkennen, dat er internationale private verhoudingen bestaan, waarvoor de staten onderling moeten trachten internationale regelingen te treffen.
Maar de gevaarlijke conflicten in het internationaal verkeer der staten onderling betreffen steeds botsing van in wezen *publieke* belangen der staten, elk in hun eigen interne structuur.
En het is hier, dat het principe der staatsraison in den absolutistischen zin van een ongebreideld machtsabsolutisme en egoïsme der staten het meest gevaarlijk en verleidelijk aspect vertoont, waar het bovendien veel meer met de individualiteits-structuur van het staatsverband *naar diens fundeering* rekening houdt dan de individualistisch-natuurrechtelijke opvatting van de internationale verhoudingen.
Gedurende de geheele geschiedenis van het moderne staten-stelsel sinds den vrede van Westphalen is, ook na de organisatie van den volkenbond, nog geen groote mogendheid bereid gebleken kwesties van wezenlijke zgn. vitale belangen aan haar souvereine eindbeoordeeling te laten onttrekken. Het beroemde derde hoofdstuk van de 'Acte général' van 1928 van den Volkenbond, dat ook voor de zgn. belangengeschillen verplichte arbitrage voorziet, heeft hieraan practisch niets veranderd, daar de bedoelde arbitrage, door de verwijzing naar art. 38 van het Statuut van het Permanente Hof voor Internationale Justitie, slechts kan neerkomen op handhaving van den formeelen 'status quo', voorzoover geen compromis tot stand komt.
Zoolang het pluralistisch moderne statenstelsel in stand blijft, is hier inderdaad geen andere weg tot vreedzame oplossing der bedoelde belangenconflicten mogelijk, dan die van onderling overleg tusschen de betrokken staten onder leiding van een internationale publiekrechtelijke maatschapsidee, welke een harmoniseering van de tegenstrijdige belangen postuleert op den grondslag van een wederkeerige erkenning van en inzicht in elkanders levensbelangen als welbegrepen eigenbelang, alsmede een effectieve actie der volkenbondsstaten tot het tegengaan van den oorlog, als middel tot beslechting dezer geschillen.
Maar de jongste, diep teleurstellende ervaringen met de toepassing van art. 16 van het Volkenbondsstatuut opgedaan, toonen wel aan, hoe precair de volkenrechtelijke positie der zwakke staten blijft bij een voortleven van den ouden imperialistischen geest in de internationale politiek der grootmachten.
Ik kan er niet aan denken, deze zoo ontzaggelijk gewichtige en ingewikkelde kwestie in dit verband aan een dieper onderzoek te onderwerpen, wat trouwens geheel buiten het kader van het thans aan de

1) Vgl. hierover mijn verhandeling *Norm en Feit. Een kritische beschouwing naar aanleiding van het geschrift van* Mr S. ROZEMOND *over* 'KANT *en de Volkenbond*' in Themis (1932, no 2, blz. 1-60).

orde zijnde onderwerp zou vallen en een geheel afzonderlijke studie zou vereischen.
Dat ik nochtans dit punt hier wel even moest aanroeren vindt zijn grond in de omstandigheid, dat een stilzwijgend voorbijgaan ervan, licht het misverstand zou doen ontstaan, als zou ik mij schuldig maken aan een verabsoluteering van het interne structuurprincipe van den individueelen staat ten koste van de internationale publieke betrekkingen tusschen de staten onderling.
Nimmer mag de Christelijke staatsbeschouwing ook maar in 't minst capituleeren voor een naturalistische theorie van de staatsraison, die in de internationale betrekkingen het sacro egoismo der staten tot een soort *natuurwet* verheft. Zulk een theorie is innerlijk valsch en in strijd met de individualiteits-structuur der staten zoowel als met de grondstructuur der internationale orde.
De innerlijke levenswet van den staat *is* geen natuurwet, doch draagt een normatief karakter en nimmer kan een staat een volstrekt egoistische internationale machtspolitiek rechtvaardigen met een beroep op zijn levensbelangen.
God heeft den staten niet zulk een structuur gegeven, dat zij met een soort natuurnoodwendigheid tegenover elkander een Kaïnspolitiek zouden moeten voeren, om in stand te blijven. Men moet blind zijn om niet te zien, dat de levensbelangen der staten veelvuldig onderling vervlochten zijn. Niet de structuur van het staatsleven, maar de zonde der volkeren heeft in het internationaal verkeer der staten het individualistisch machtsegoisme ten troon verheven.
Waar aldus in de internationale rechtsverhoudingen naar de goddelijke wereldorde de interne publiekrechtelijke verbandsstructuur van den individueelen staat noodwendig in correlatieve publiekrechtelijke maatschapsbetrekkingen met die der andere staten blijft, kan ook in de internationale *moreele* betrekkingen tusschen de staten onderling de *liefde tot het individueele vaderland* niet aan den moreelen eisch voldoen *zonder tegenwicht in een internationale naastenliefde tusschen de volkeren onderling*.
Het is een volstrekt on-Christelijke gedachte, dat de eisch der tijdelijk-maatschappelijke naastenliefde gelding zou ontberen in het internationale verkeer der in staten georganiseerde volkeren, en dat hier niet de zedewet, maar een zuiver egoistisch beginsel zou gelden.
Maar men meene niet, dat de internationale norm der naastenliefde van dezelfde structuur is als die voor het private moreele verkeer tusschen individueele menschen.
Ook de moreele normen voor de betrekkingen tusschen de staten onderling blijven gebonden aan het structuurprincipe van het staatsleven als zoodanig. Nimmer kan de liefdenorm van den staat eischen een berusten in een buitenlandschen aanslag op zijn bestaan en de bestaansvoorwaarden van een staat laten zich niet naar private maatstaven beoordeelen.

De uitdrukking van het structuurprincipe in de juridische organisatievormen van het overheidsgezag. De typische fundeering der zgn. staatsvormen.

De uitdrukking van het structuurprincipe in de interne juridische verbandszijde van den staat hebben wij in 't algemeen reeds hierboven in het licht gesteld bij het onderzoek naar de structuur van het interne publieke recht.

In den onderhavigen samenhang willen wij er nog slechts op wijzen, hoe ook de typische juridische organisatievormen van het overheidsgezag in stringenten zin aan het eigen structuurprincipe van den staat gebonden blijven.

Aan de organisatievormen van het overheidsgezag hangen de zgn. *staatsvormen*, waarin de onderscheiding tusschen *autocratische* en *democratische* de meest fundamenteele is.

Deze organisatievormen blijven typisch historisch gefundeerd in de organisatie der staats*macht*, waarbij beslissend is de vraag of deze machtsorganisatie er eene is relatief van onderen op, dan wel van boven af.[1)]

Ook de variabele positief-juridische organisatievormen van het overheidsgezag blijven volstrekt door het interne structuurprincipe van den staat bepaald.

Dit wil dus zeggen, dat bv. nimmer een economische machtsvorm als zoodanig den juridischen organisatievorm van het overheidsgezag typisch kan *fundeeren*, maar dat hoogstens in het *variabiliteitstype* van een staatsvorm het overheidsgezag op typische wijze (enkaptisch) kan zijn *vervlochten* met gezagstypen, welke in economische machtstypen zijn gefundeerd.

Het inzicht in dezen stand van zaken is weder van fundamenteel gewicht zoowel voor het onderzoek van de staatsrechtsgeschiedenis als voor de staatsrechtsdogmatiek en de algemeene staatsleer.

> Hoezeer bv. v. HALLER'S zgn. patrimoniale staatstheorie, volgens welke steeds en ten allen tijde de *monarchie*, als ‘normale en oudste staatsvorm’, alleen en uitsluitend in *groot grondbezit* is gefundeerd[2)],

1) Zie ook HELLER *Staatslehre* (1934) S. 246.
2) Vgl. *Restauration der Staatwissenschaft* (2e Aufl.) Bnd 3, S. 157: ‘Die ganze Geschichte bestätigt unwidersprechlich, was sich schon durch die blosze Vernunft beweisen läszt, dasz nicht nur die Monarchien die ersten, ältesten und häufigsten Staaten waren, sondern dasz die meisten Fürstentümer ursprünglich auf dem haus- oder grundherrlichen Verband oder dem sog. Patriarchat beruhen, alle anderen aber sich in der Folge nur durch dieses Verhältnis befestigen konnten.’

bij de interpretatie van het middeleeuwsche rechtshistorisch materiaal heeft doorgewerkt, heeft v. BELOW genoegzaam aangetoond. Zelfs GIERKE, die deze theorie uit staatsphilosophisch oogpunt volkomen verwierp, knoopte in zijn bekende schildering van de patrimonieele vormen van heerschappij en dienst, van de 'Verdinglichung der Herrschaftsverbände' gedurende de Middeleeuwen, bij v. HALLER's misvatting van het middeleeuwsche staatswezen aan[1] en concludeerde daaruit, dat nòch in den Frankischen tijd, nòch gedurende de latere ontwikkeling van de heerlijke rechten tot in de 14e eeuw van een eigenlijk staatswezen mag worden gesproken.
En ook in GROEN VAN PRINSTERER's *Ongeloof en Revolutie* is helaas v. HALLER's privaatrechtelijke opvatting van den staat bij de schildering van het eigen recht der vorsten onder het ancien régime en den grondslag van de politische rechten der oude standen binnengedrongen.
Dat de democratische, genootschappelijke regeeringsvorm in de latere ontwikkeling van 'de middeleeuwsche stad'[2] en de overheerschende positie, welke veelal de ambachtsgilden daar geruimen tijd konden innemen, niet typisch in *economische machtsvormen* was gefundeerd, merkten wij reeds hierboven op. De ambachtsgilden waren, toen zij tot politieke macht kwamen, meerendeels militair georganiseerd en deze militaire organisatie was slechts enkaptisch vervlochten met hun structuur als bedrijfsorganisaties.
Waar zij tijdelijk overheerschenden invloed in het stadsbestuur kregen, dankten zij dit aan een politische actie, vaak aan een formeele revolutie tegen het bestaande aristocratisch regime, waarbij zij zich de oppermacht wisten te verzekeren.
Onze Utrechtsche gilden bv. onderhandelden, gedurende de periode van hun grootste politische machtsontplooiing vaak als zelfstandige potentaten met vreemde landsheeren.
En hier bleven ook organisatorisch de politische en de bedrijfsstructuur der gilden, ondanks de wederzijdsche vervlechting van beide,

1) In den eersten band van zijn *Deutsches Genossenschaftsrecht*, die den afzonderlijken titel draagt *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft* (1868).
2) Het is uiteraard weinig historisch gedacht, generaliseerend van 'de middeleeuwsche stad' te spreken. Het gaat hier echter om de beteekenis van een algemeene beweging 'de zgn. gildenbeweging', naar haar politieke beteekenis voor den stedelijken bestuursvorm, een beweging, die althans in groote trekken overal dezelfde anti-aristocratische tendenzen vertoonde.

> scherp onderscheiden sinds alle burgers der stad, onverschillig of zij een handwerk uitoefenden, zich als 'politieke leden' in een der gilden moesten laten opnemen, wilden zij niet politiek rechteloos worden.[1)]

Natuurlijk kunnen zoowel onder een democratische als onder een aristocratischen regeeringsvorm bepaalde economisch gequalificeerde klassen tijdelijk een overwegenden invloed op het staatsbestuur verwerven, gelijk bv. ook de kiesbevoegdheid aan een 'census' gebonden kan zijn.

Maar nimmer zijn zulke politische voorrechten zelve typisch economisch *gefundeerd*, nimmer zijn economische machtstypen *als zoodanig* wezenlijk *politische* machtstypen, doch hoogstens zijn zij typisch met de laatste *vervlochten*.

In het licht van al het bovenstaande blijkt eerst recht, hoezeer de theorie der moderne individualistische 'democratie', die critiekloos de politische regeeringsvormen meent te kunnen overdragen op gezin, kerk, school en bedrijf, zich aan een nivelleering van de interne structuurverschillen in de menschelijke samenlevingsverbanden schuldig maakt![2)]

De uitdrukking van het structuurprincipe in de aesthetische zin-zijde van den staat.

De typisch integreerende harmoniseering van de volks- en landsbelangen, welke wij in de publiekrechtelijke bestemmingsfunctie van den staat opmerkten, wijst ons vanzelve terug naar de aesthetische zinzijde van dit samenlevingsverband. Reeds in de klassieke Grieksche staatsphilosophie werd aan deze aesthetische structuurzijde bijzondere aandacht besteed, ja de idee der publieke gerechtigheid was hier veelszins aestheticistisch gevat.

1) Vgl. J.C. OVERVOORDE en J.G. CH. JOOSTING *De Gilden van Utrecht tot 1528*, 1e Dl (1897) in de verzameling Oude Vaderlandsche Rechtsbronnen.
Voor de Italiaansche en Duitsche gildenbeweging in de middeleeuwen vergelijke men o.a. het belangrijke recente werk van H. LENTZE *Der Kaiser und die Zunftverfassung in den Reichsstädten* (1933).

2) Een scherp beeld van deze nivelleeringstendenzen gaf G. GUY GRAND in zijn boekje *La démocratie de l'après-guerre*.

Zoo is in PLATO's ideaalstaat de idee van het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, volgens welke ieder burger in zijn stand moet blijven om binnen zijn eigen werkingssfeer aan de harmonie van het geheel te kunnen medewerken, eer een *aesthetische* dan een *rechtsidee*.

ARISTOTELES noemt in het tweede boek zijner *Politiek* als taak der staatkunde, dat zij een 'symphonie' zij. Zij mag als een kunstwerk geen wanklank bevatten, maar moet in eenzelfden toonaard gesteld blijven, die harmonie voortbrengt.

In de Romantiek treedt de overspanning van het aesthetisch motief in de staats-structuur opnieuw aan het daglicht.

Deze aestheticistische staatsbeschouwing zou nimmer zijn opgekomen, ware het niet, dat de staats-structuur inderdaad een aesthetische zin-zijde heeft, waarin, gelijk wij weten, zich ook de *disharmonie* kan openbaren.

Ook CALVIJN heeft op deze aesthetische structuurzijde van den staat met een zekeren nadruk gewezen. Hij noemt het staatsverband als 'ordeningstoestand' tegenover de anarchische *ἀταξία* als 'confusum et dissipatum chaos', een 'pulcherrimus ordo', waarin 'symmetria, proportia' heerscht.[1)] De anarchie is niet slechts ethisch-politisch verwerpelijk, wijl zij de gemeenschap verstoort, maar ook onaesthetisch, daar zij den schoonheidszin beleedigt.[2)]

Maar in deze aesthetische zin-zijde drukt zich geenszins, gelijk de aestheticistische theorie leerde, de structuur van een 'kunstwerk' uit. De staat *is* geen kunstwerk, maar een samenlevingsverband van onherleidbare zin-structuur, waarin ook de aesthetische zijde de tragiek blijft vertoonen van het 'om der zonde wil'.

De uitdrukking van het structuurprincipe van den staat in de interne sfeer der politische economie.

De aesthetische structuurzijde van den staat wijst in de modale fundeeringsorde noodwendig terug naar de *economische*.

Het probleem in zake 'de verhouding van staat en economie' is

1) C.R. 49, 503.
2) Zie BOHATEC *Calvin und das Recht* (1934, Teudingen in Westfalen) S. 64.

op het immanentiestandpunt even verward gesteld als dat in zake ‘de verhouding van staat en recht’.

De grond dezer verwarring lag weder in het gemis aan inzicht in de verhouding van de modale tot de individualiteits-structuur der werkelijkheid.

Zelfs schrijvers, die op de verbands-structuur van den staat tegenover de individualistische theorieën allen nadruk leggen, raken het spoor bijster, zoodra het er op aankomt de verhouding tusschen den staat en de modale structuur van den economischen wetskring theoretisch te vatten.

> Als voorbeelden van zulk een verwarde en principieel onjuiste probleemstelling vermeld ik hier die van OTTMAR SPANN en HERMANN HELLER.
>
> In zijn zeer belangwekkend boek *Fundament der Volkswirtschaftslehre* merkt SPANN samenvattend over de verhouding van ‘Staat’ en ‘Wirtschaft’ op: ‘als wirksamer Teil der Wirtschaft ist er (scl. der Staat) indessen wirklich Bestandteil derselben geworden und in dieser nicht mehr “Staat” sondern Kapital höherer Ordnung, Beistand alles Wirtschaftens, Werkzeug aller Werkzeuge - also selber “Wirtschaft”.... In die Gesellschaftsart “Wirtschaft” kann sich eine Gesellschaftsart “Staat” ebensowenig einmischen, wie sich Speise mit Blut mischt: sie musz erst zu “Blut” werden, um in diesem als Blut zu wirken, oder sie bleibt wirkungsloser Fremdkörper darin.’[1)]
>
> Hier wordt in principe de geheele interne economische structuurzijde van den staat geloochend en de staat *als zoodanig* slechts in een *uitwendige teleologische* betrekking tot de ‘Wirtschaft’ gedacht, waarbij de laatste dan *als middel* in dienst van *buiten-economische*, i.c. *politische doeleinden* wordt beschouwd.[2)]
>
> Even principiëel foutief als bij SPANN is de probleemstelling bij HELLER, die haar bovendien op ontoelaatbare wijze beperkt tot de verhouding tusschen staat en de ‘typisch kapitalistische Marktwirtschaft.’[3)]
>
> Ook HELLER denkt zich ‘Staat’ en ‘Wirtschaft’ als in zich afgesloten en onderling vergelijkbare functies der menschelijke samenleving, die ieder haar *relatieve autonomie* bezitten. Zoo kan bij hem de staat

1) O. SPANN *Fundament der Volkswirtschaftslehre* (3e Aufl. 1923) S. 184. Zie ook a.w. S. 28 en S. 103 ff.
2) Vgl. a.w. S. 60 SPANN'S definitie van de economie: ‘Wirtschaft ist die rangordnungsgemäsze Widmung von Mitteln für Ziele durch ausgleichendes und sparendes Abwägen.... bei Knappheit an Mitteln.’
3) *Staatslehre* (1924) S. 211 ff.

> slechts *van buiten af* in het economisch leven ingrijpen, maar het inzicht ontbreekt, *dat in den economischen wetskring zelve een statelijke individualiteits-structuur fungeert*, gelijk evenzeer in den juridischen wetskring deze individualiteits-structuur door ons onderzoek aan het licht is getreden.

Het structuurprincipe van den staat drukt zich ook in zijn interneconomische verbandsfunctie noodzakelijk uit. Nimmer is deze inderdaad *politische* verbandseconomie naar het schema van het private economische maatschapsverkeer te verstaan.

De interne politische economie is een *territoriale 'Zwangswirtschaft'*, waarin de economische functie zelve op structureele wijze ontsloten is in individueele gerichtheid op de *publiekrechtelijke* bestemmingsfunctie van den staat.

Reeds in het belastingstelsel, als *typisch statelijke wijze van economische inkomsten- en kapitaalvoorziening*, welke in dien zin de basis van heel de interne staatshuishouding vormt, is deze politische individualiteits-structuur onmiskenbaar.

In zijn economische structuur is het belastingstelsel onderworpen aan politisch-economische verbandsnormen, waarin het modaal economisch principe der waarden-afwegende besparing op typische wijze is geïndividualiseerd en ontsloten onder leiding van de vroeger onderzochte publiekrechtelijke idee van het algemeen belang.

De modale economische principes zijn in de interne politische economie geenszins uitgeschakeld: niet *hoe*, maar *wat* economisch is, is hier geheel afhankelijk van de individualiteits-structuur dezer verbandseconomie.

De intern-economische waarde, welke het zakelijk apparaat der militaire en politie-organisatie, een rijkswegennet etc. etc. in de politische economie hebben, laat zich niet naar de marktwaarde der daarvoor benoodigde goederen en diensten, nòch naar een zgn. grensnut afwegen.

Het is in de interne 'Staatswirtschaft' economisch verantwoord, bewust af te wijken van de normen der vrije prijsvorming in het maatschappelijk verkeer en van de rendabiliteitsprincipes der vrije economische onderneming, waar deze door de structuur der

politisch-economische verhoudingen geen toepassing behooren te vinden.[1)]

Het teleologisch gezichtspunt, waarbij de geheele economische sfeer als bloot *middel* in dienst van *buiten-economische doeleinden* wordt gevat, is in zijn subjectiviteit volstrekt destructief voor het vatten van de interne structuurverhoudingen in de economie, inzoover het juist de vraag, *wat* economisch is, buiten de 'Wirtschaftstheorie' bant (Zoo ook SPANN).

De integreeringsfunctie van den staat in de interne politische economie en de overspanning en denatureering van deze functie in de moderne machtstaatsidee der economische autarkie.

De staat heeft ook *intern-economisch* een *politische* integreeringsfunctie te vervullen, welke principieel verschillend is van de integreeringsfunctie, welke aan *economisch gequalificeerde verbanden* als internationale trusts e.d. toekomt. De *positieve inhoud* dezer taak is in zijn variabel karakter niet op algemeen-geldige wijze vast te stellen. De moderne tijd neigt ongetwijfeld naar een ingrijpende statelijke 'ordening' van heel de 'Volkswirtschaft' binnen het nationale grondgebied.

In deze ordeningsgedachte openbaart zich een, door de geheele jongste ontwikkeling van het moderne Westersche staatsleven voorbereide, radicale reactie tegen de oude liberalistische idee van het vrije, door een 'natuurlijke orde' beheerschte spel der maatschappelijke krachten in het economisch leven, waartegenover de staat het standpunt van het 'laissez faire, laisser aller' zou hebben in te nemen.

Maar juist in deze, op zich zelve sympathieke, ordeningsgedachte schuilen alle gevaren der totalitaire machtstaatsidee, wanneer zij niet aan de tucht van het structuurprincipe van den staat wordt onderworpen.

1) Men denke bv. aan kostbare administratieve diensten, die, inzoover zij door het publiekrechtelijk gequalificeerd 'algemeen belang' gevorderd worden, in hun economischen opzet niet naar het rendabiliteitsprincipe der vrije, op het maken van zoo groot mogelijke winsten gerichte, onderneming mogen worden beoordeeld.

De economische integreering van het staatsvolk binnen het grondgebied door middel van een politische ordening van het niet-statelijk economisch bedrijfsleven behoort, krachtens de geheele structuur van het staatsverband, onder typische leiding te blijven van de *publiekrechtelijke idee* van het algemeen belang, de *publiekrechtelijke verbandsidee*, welke de interne souvereiniteit in eigen kring der economisch gequalificeerde samenlevingsstructuren eerbiedigt.

Voorzoover het ordeningsstreven slechts een uitvloeisel is van een politiek, welke de economische 'autarkie', de zelfgenoegzaamheid van de nationale productie beoogt in den zin van een machtsvergrooting van den staat als 'Selbstzweck', wordt de economische integreeringstaak van dit samenlevingsverband principieel vervalscht, wijl de typische bestemmingsfunctie van dit laatste hier uit het oog wordt verloren en de idee van het internationale machtsindividualisme der staten tot typisch richtssnoer der interne economische politiek wordt verheven, met principieele negeering van de souvereiniteit in eigen kring der niet-statelijke samenlevingsstructuren.

Dit autarkische principe, welks tyrannie het economisch leven in de verschillende landen onder de economische wereldcrisis aan den lijve gevoelt, en welks zelfs gedeeltelijke doorvoering de ontreddering in de economische verhoudingen met reuzenschreden verhaast heeft, werd reeds door FICHTE in zijn project van den *gesloten handelsstaat* verdedigd.

Wat de consequenties van dit principe zijn voor staten, wier bodem arm aan grondstoffen is, laat zich gemakkelijk raden! Het autarkieprincipe als oereigen uitvloeisel van de moderne nationale machtstaatsidee vindt zijn keerzijde in een *imperialistische buitenlandsche politiek*.

Daarom is het zoo misleidend, wanneer RUDOLF KJELLÈN, die het autarkieprincipe als consequentie van zijn biologistisch-organische machtstaatstheorie geestdriftig verdedigt, dit beginsel vereenzelvigt met dat van de 'individualiteit van den staat op economisch gebied', gelijk het 'natuurgebied' de *geographische* en de nationali-

teit de *demische* individualiteit van den staat zou openbaren.[1)]

Want het bedoelde principe houdt, als algemeen *individualistisch* beginsel der economische politiek voor alle staten, juist met die *individualiteit* geen rekening en is, voorzoover het althans in zijn radicale consequentie: de doorsnijding van het geheele ingewikkeld systeem van internationale vervlechtingen en afhankelijkheidsverhoudingen in het economisch leven, doordacht wordt, niets dan een machtsfantasie in de moderne nationalistische staatsmythologie.[2)]

> Slechts bij wijze van voorbeeld vermeld ik hier de leidende richtsnoeren van 'Planwirtschaft', welke de Italiaansch-fascistische staat zich voor zijn economische integreering gesteld heeft en die door WOLDEMAR KOCH in zijn onlangs verschenen boek *Die Staatswirtschaft des Faschismus*[3)] aldus worden samengevat:
>
> '1° Idee des maximalen Nahrungsspielraumes für die wachsende Bevölkerung; 2° Idee der wirtschaftlichen Unabhängigkeit; 3° Idee der Verländlichung (ruralizzazione); 4° Idee der gleichmäszigen Wirtschaftsentfaltung der einzelnen Landesteile.'
>
> De schrijver verzuimt niet er op te wijzen, dat deze vier ideeën onmiddellijk of zijdelings afhankelijk zijn van de idee der 'Potenza della Nazione'. Terecht wijst de schrijver erop, dat ook de practische politiek in Italië geen volledige *autarkie* kan nastreven, doch slechts een beperkte economische onafhankelijkheid van het buitenland, en dat ook de laatste voor Italië uiterst moeilijk valt te verwezenlijken: 'Denn die einseitige Abhängigkeit vom Auslande ist in den natürlichen Grundbedingungen der italienischen Volkswirtschaft begründet' (S. 17). Inderdaad, want Italië is arm aan grondstoffen en in den landbouw wijzen de comparatieve kosten Italië de plaats van een 'tuin van Europa' toe. De door den staat niet beïnvloede ontwikkelingstendenzen van den Italiaanschen landbouw begunstigen juist die economische

1) RUDOLF KJELLÈN *Der Staat als Lebensform* (2e Aufl. 1917) S. 162.

2) Deze consequentie durft KJELLÈN uiteraard niet aan: 'Auch das autarchische Prinzip darf nicht zum Fetisch werden, dessen Anbetung gegen die Bedeutung und das Bedürfnis eines wirtschaftlichen Verkehrs zwischen den Völkern blind macht' schrijft hij a.w. S. 166/7. De vraag is echter of in het principe zelve niet die individualistische overspanning gelegen is, welke geen *principieele* begrenzing gedoogt. De geheele idee, dat de staat in zijn interne economische structuur een '*afgesloten* en zelfgenoegzaam organisme' behoort te zijn, is uit een verabsoluteering ontsprongen.

3) *Die Staatswirtschaft des Faschismus* (1935) S. 14/5 (Finanzw. Forsch. hrg. v. FRITZ KARL MANN).

bedrijfstakken, waarin het land een natuurlijken voorsprong op andere landen heeft en zou dus juist een sterke vervlechting van de Italiaansche economie in de internationale economische behoeftenvoorziening met zich brengen.
Voor de doorvoering van de Duitsche nationaal-socialistische 'völkische' idee der autarkie op het gebied van den landbouw door dwangorganisatie der boeren in een 'Reichsnährstand' en door het 'Erbhofrecht', vlg. Dr HEINRICH STOLL *Deutsches Bauernrecht* Mohr, Tübingen, 1935).

De uitdrukking van het structuurprincipe in de interne omgangszijde van het staatsverband.

In den socialen wetskring van den omgang, waarin de economische wetskring onmiddellijk modaal is gefundeerd, drukt zich de interne structuur van den staat uit in het geheele samenstel van typische omgangsvormen tusschen overheid en onderdanen, in het publieke ceremonieel, in de bijzondere eerbewijzen voor nationale symbolen, in het onderhouden van nationale feest- en gedenkdagen etc. etc.

In de typische figuur van de *nationale eer* treedt praegnant de structureele samenhang van de interne omgangsfunctie met de publiekrechtelijke bestemmingsfunctie en de typisch machtsfunctie van den staat naar voren.

Beleediging van de nationale eer is een beleediging van het individueele staatsverband in zijn typische structuur. Zij treft overheid, land en staatsvolk *integraal* en is op geenerlei wijze individualistisch te verstaan. Zij kan met geen mogelijkheid in haar beteekenis tot de omgangszijde van het staatsverband worden *beperkt*, doch is ook als schending van de omgangsnormen eerst uit het typisch politisch structuurprincipe te verstaan, waarin aan de publieke *rechts*gemeenschap de *leidende* rol toekomt.

In het interne staatsleven mag de overheid zulk een beleediging niet ongestraft laten, daar zij de geheele structuur van het individueele staatsverband raakt en in de eer van den staat, God's eere als Souverein aanrandt.

Maar ook in de internationale betrekkingen tusschen de staten onderling was de nationale omgangseer reeds van de oudheid af

als een goed erkend, waarin de eischen der courtoisie met die van het volkenrecht en het nationale machtsprestige onverbrekelijk vervlochten zijn.

Schending van de typische omgangsvormen der courtoisie tegenover de gezanten van den staat bij andere mogendheden gold reeds in het oude Rome als een van de vier casus belli.[1)]

De beleediging door den Ammonitischen koning HANUN aangedaan aan de gezanten van Israël, door DAVID gezonden om HANUN te troosten over den dood van diens vader NAHAS, werd door DAVID beantwoord met een oorlogsverklaring en de vernietiging van de Ammonietische en de met deze verbonden Syrische legers.[2)]

En in den modernen tijd is de internationale courtoisie in de verfijnde omgangsvormen der diplomatie algemeen erkend als een essentieel bestanddeel in de internationale betrekkingen tusschen de staten en wordt de geringste schending van deze hoffelijkheidsregelen *implicite* als een pijnlijk volkenrechtelijk en internationaalmoreel incident erkend.[3)]

> In dit verband blijkt weder ten overvloede hoe alle pogingen, de omgangsnormen door *uitwendige* criteria van de rechts- en moraalnormen af te grenzen, van te voren tot onvruchtbaarheid gedoemd zijn. In de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving zijn de modale normen onverbrekelijk onderling vervlochten. Wie haar innerlijke onherleidbare zin-modaliteit elimineert, heeft inderdaad geen algemeengeldig criterium meer ter onderscheiding van de normatieve wetskringen.
> Men denke bv. aan intern disciplinaire voorschriften in het leger met betrekking tot de uniforme kleeding, het groeten etc. etc. De individualiteits-structuur dezer intern-statelijke verbandsnormen maakt het onmogelijk, haar modale omgangsaspect te verstaan *los* van het interne publiekrechtelijk disciplinair aspect, dat deze normen eerst *qualificeert*. Maar naar hun *modalen* zin blijven deze aspecten niettemin hun souvereiniteit in eigen kring behouden ook in hun indivi-

1) TITUS LIVIUS *Rerum Rom. ab urbe condita libri* IV, 19.
2) 2 Sam. 10.
3) Vgl. wat V.N. DNIMITSCH in zijn boek *La courtoisie internationale et le droit des gens* (1930) schrijft over de 'incidenten Tisza (26 Mei 1888) en Philip Snowden' (10 Aug. 1929), waarin de schending der internationale courtoisie een ernstige verstoring van de goede internationale verhoudingen met zich dreigde te brengen.

> dualiteits-structuur; ja sterker, wie hun modale souvereiniteit in eigen kring niet heeft ingezien, kan ook in hun individualiteits-structuur geen inzicht winnen!

Zoo is dus inderdaad de staat ook in zijn interne omgangszijde een typisch *integreerend verband*, dat de veelheid tot eenheid samenbindt. Maar ook in deze structuurfunctie blijft de integreeringstaak van den staat typisch door het structuurprincipe begrensd. Nimmer kunnen de interne omgangsnormen in andere samenlevingsverbanden of die van het private maatschappelijk verkeer *als zoodanig* tot bestanddeelen worden van de interne omgangsnormen in het staatsverband.

Stands- en klasseverschillen in de maatschappelijke omgangsverhoudingen kunnen in een moderne samenleving door den staat niet worden opgeheven, doch alleen *in de politische omgangsstructuur* op beter of slechter wijze worden *geïntegreerd*. De staat kan aan de private maatschappelijke omgangsverhoudingen niet zelve een politische structuur geven. Daarom kan bv. een gedwongen politische uniformeering van de *maatschappelijke* wijze van groeten niets tot de wezenlijke eenheid van het volk bijdragen.

De universalistisch-totalitaire staatsidee is ook in het modale omgangsaspect van mythologisch karakter.

De uitdrukking van het structuurprincipe in de interne taalzijde van het staatsverband.

De sociale omgangszijde wijst in het modale fundeeringssysteem weder onmiddellijk terug naar de interne taalzijde der staatsstructuur.

Hier drukt de structuur van het staatsverband zich uit in een geheel samenstel van objectieve symbolen (vaandels, nationale vlag en kleuren, onderscheidingsteekenen, nationaal wapen, vaste formulieren ter inleiding van officieele regeeringsstukken, titels etc. etc.), die, in objectieve (symbolisch-politisch *gequalificeerde*) dingstructuur verwerkelijkt, op voortdurende actualiseering door overheid en onderdanen zijn aangewezen.

SMEND sprak hier van symbolische samenvattingen van ‘zakelijke integreeringsfactoren’.

De overheidsstructuur van het staatsgezag drukt zich symbolisch uit in titulatuur en zakelijke ambtsteekenen der gezagsdragers.

Intusschen valt hier ook te letten op de integreeringsfunctie, welke de staat kan uitoefenen ten aanzien van de woord-talen (de 'Volkssprachen'), ook bij bestaande meertaligheid onder het staatsvolk.

In een taalstrijd, gelijk in ons nabuurland België gevoerd wordt, moet de staat integreerend positie kiezen, wijl hij zelve in den wetskring der symbolische beteekening fungeert.

Maar ook hier blijft de integreerende taak der overheid gebonden aan het structuurprincipe van het staatsverband, dwz. de statelijke integreering op dit gebied blijft principieel gebonden aan de typische leiding van de publiekrechtelijke gerechtigheidsidee. Allereerst behoort bij bestaande meertaligheid een *taalvrede* onder heerschappij van de publieke verbandsgerechtigheid te worden nagestreefd.

Zoodra de overheid in de binnenlandsche taalpolitiek een integreering tracht te forceeren door onderdrukking van een bepaalde nationale volksgroep, verliest zij de grenzen van haar ambt uit het oog en maakt zij zich schuldig aan een machtswillekeur, die tegenover een krachtig haar rechten verdedigende taalgroep steeds *machteloos* is gebleken. Onze eigen geschiedenis gedurende de korte periode van de vereeniging met België levert daarvan een markant voorbeeld.

De uitdrukking van het structuurprincipe in de historische functie van den staat.

In de historische zin-zijde, waarin de staat, gelijk wij zagen, zijn typische structureele fundeeringsfunctie heeft, drukt zich zijn structuurprincipe uit in het politisch beschavingsverband, waarin de geheele alzijdige machtsconcentratie van den staat op de vroeger uiteengezette gedifferentieerde wijze typisch blijft gebaseerd in de monopolistische organisatie van de zwaardmacht over een territoriaal begrensd cultuurgebied, en dat, in onverbrekelijke binding aan de bestemmingsfunctie van den staat, zijn individueele historische roeping vervult.

In deze structuurzijde is de integreeringsfunctie van den staat gericht op de nationale politische cultuur-eenheid, welke ook boven eventueele nationale groepsculturen binnen het staatsgebied behoort te worden verwerkelijkt. Hiertoe dient ook de inrichting en onderhouding van rijksmusea, de oprichting van gedenkteekenen bij belangrijke nationale gebeurtenissen, de onderhouding van nationale feest- en gedenkdagen, het verplichte onderwijs in de vaderlandsche geschiedenis, bevordering van nationale kunst en wetenschap etc. etc.

Doch ook hier blijft de integreeringsfunctie van den staat weer aan zijn structuurprincipe gebonden.

De staat kan tenslotte slechts in *politischen* zin de historische cultuureenheid van land en volk verwerkelijken onder leiding van de publiekrechtelijke idee van het algemeen belang en met principieele eerbiediging van de souvereiniteit in eigen kring der nietstatelijke cultuurkringen.

De niet-politisch gequalificeerde cultuurgemeenschappen laten zich niet binnen staatsgrenzen afsluiten en hebben haar eigen niet-politische integreeringstaak te volbrengen.

Nimmer kan de staat in de lijn der moderne totalitaire idee inderdaad de historische machtsvorming der niet-statelijke cultuurkringen als die van wetenschap, kerk, kunst, etc. etc. aan zijn eigen politisch machtsstreven duurzaam dienstbaar maken, ze wezenlijk tot blijvende *bestanddeelen* van zijn politische machtsconcentratie maken, zonder het eigen interne leven dezer cultuurkringen te *vernietigen*.

Met de souvereiniteit in eigen kring der niet-statelijke individualiteits-structuren in de menschelijke samenleving laat zich niet *transigeeren*, wijl ze in de goddelijke wereldorde is gegrond.

De logische structuur van het politisch gemeenschapsdenken en de integreerende logische functie der ‘openbare meening’.

Alle tot nu toe onderzochte integreeringsfuncties van het staatsverband onderstellen bij overheid en volk een politisch verbands-

denken, in welks intern logische structuur zich het structuurprincipe van den staat zelve uitdrukt.

In alle verbandstypen, welke wij hiervoren onderzochten, ontdekten wij een eigen logische structuur van gemeenschapsdenken, die zich met een individualistische denkautonomie niet bleek te verdragen en onder typische leiding van de bestemmingsfunctie van het verband bleek te staan.

Zoo bleken de interne gezinsgemeenschap, de interne huwelijksgemeenschap etc. niet subjectief te actualiseeren zonder een typische verbands-, resp. gemeenschapsstructuur in het denken harer leden. Voor de primitieve, ongedifferentieerde samenlevingsverbanden met hun starre traditie geldt dit in bijzondere mate.

Natuurlijk actualiseert zich de typische logische structuur in het staatsverband niet van oogenblik tot oogenblik. Doch telkens, waar inderdaad overheid en staatsvolk hun interne verbandseenheid manifesteeren, treedt ook onmiddellijk de eigenaardige logische structuur van het typisch - in den modernen tijd *nationale* - politische denken evident aan het licht.

Dit wil met name bij een verband als den staat volstrekt niet zeggen, dat alle burgers hoofd voor hoofd deze interne verbandsstructuur in hun denken openbaren.

Vooral in een modernen staat, welks volk door economischen klassenstrijd, door een versplinterd partijwezen, door strijd tusschen nationale groepen, door revolutionaire propaganda etc. etc. innerlijk verscheurd is, zullen ook in oogenblikken van de sterkste concentratie der nationaal-politische denkgemeenschap deze ontbindende factoren nimmer geheel kunnen worden uitgeschakeld.

Hier openbaart zich echter binnen de structuur der nationaalpolitische denkgemeenschap de centrale beteekenis van de zgn. ‘openbare meening’. Het is niet juist de structureele figuur dezer ‘openbare meening’, die uiteraard niet slechts voor het politisch *denken* in zijn logische zin-modaliteit, maar voor de geheele georganiseerde wilsstructuur van het staatsleven van fundamenteele beteekenis is, te vereenzelvigen met de variabele historische vormen, waarin zij tot uitdrukking komt, of zelfs de ‘publieke opinie’

zonder meer tot een historisch-politisch verschijnsel te stempelen, dat zich eerst in het moderne staatsleven heeft geopenbaard en in vroeger tijden volstrekt onbekend zou zijn geweest.

Modern is ongetwijfeld de beteekenis der pers als ‘orgaan der publieke opinie’, modern zijn in 't algemeen de methoden van beïnvloeding en leiding dezer opinie etc. etc.

Maar de typische structuur van dit verschijnsel is constant in den tijd en positiveert zich in variabele vormen tenslotte overal, waar inderdaad een staatsleven valt waar te nemen. Het is ook niet juist, dat de ‘openbare meening’ zich slechts in *democratische* staatsvormen zou laten gelden, maar in *autocratische* niet zou fungeeren.

Nimmer is wellicht aan de ‘openbare meening’ zooveel beteekenis gehecht als in de moderne dictatuur-staten met hun autocratisch leider-principe en hun rustelooze propagandistische reguleering en controleering van de ‘publieke opinie’.

De publieke opinie komt niet eenzijdig uit een politisch amorphe massa op, terwijl de overheid slechts als geïnteresseerd toeschouwer zou fungeeren. Neen, zij vervlecht overheid en staatsvolk in een innerlijken politischen denksamenhang. En ze is niet individualistisch te verstaan, als zou haar drager een ongeorganiseerd ‘publiek’ zijn, d.i. alle individuen, die zich achter deze meening plaatsen en daarover kunnen en willen oordeelen.[1)] Zij komt veeleer tot stand onder leiding van politische machthebbers, die ‘het klavier van het volksgeweten weten te bespelen’ (Dr A. KUYPER), d.i. die inderdaad erin slagen *in aansluiting aan de historische traditie van een volk* bepaalde eenvoudig geformuleerde staatkundige leuzen en denkbeelden bij de toonaangevende volksgroepen, die hier als dragers der volksovertuiging gelden, ingang te doen vinden.

In een parlementaire democratie zijn inderdaad de leiders der politieke partijen de voornaamste organisatoren der ‘openbare meening’. Maar het komt mij onjuist voor hier de ‘publieke opinie’ eenvoudig te laten uiteenvallen in tegenovergestelde ‘open-

1) Vgl. TÖNNIES *Kritik der öffentlichen Meinung* (1922) S. 84 ff.

bare meeningen', die zich in de afzonderlijke klassen en partijen vormen en politisch kristalliseeren.[1)]

Een partijleuze kan *als zoodanig* nimmer aanspraak maken op den titel van 'openbare meening'. Eerst waar een bepaalde politische denkwijze dermate vat krijgt op de toonaangevende volksgroepen, dat zij als *volks*overtuiging kan gelden, kan men over een 'publieke opinie' spreken. M.a.w. de openbare meening heeft in zooverre een noodzakelijk *integreerende* functie in het politisch denken, dat zij over de partij- en belangentegenstellingen heengrijpt en een *zekere nationaal-politische eenheid*[2)] in denkwijze belichaamt. Het komt hierbij in wezen aan op de *politische machtspositie* van zulk een integreerende staatkundige denkwijze, die van dien aard moet zijn, dat groepen of individuen met afwijkende denkbeelden zich geïsoleerd weten tegenover een overmachtige nationale verbandsopinie. In de logische individualiteitsstructuur der publieke opinie drukt deze onverbrekelijke samenhang met de historisch-politische machtspositie zich uit in het *autoritair karakter*, waarop een wezenlijke 'openbare meening' aanspraak maak. Maar de politische machtsidee kan in deze logische structuur slechts een *fundeerende* rol spelen. De verbandsstructuur der integreerende politische denkwijze wijst aan de *idee der publieke verbandsgerechtigheid*[3)] de *leidende* rol toe. Dit is van metaphysisch-idealistisch standpunt voor allen door HEGEL erkend, wiens speculatief-dialectische opvatting voor ons uiteraard niet te aanvaarden is. De 'öffentliche Meinung' bevat volgens hem in zich 'die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes als der durch

1) Zoo HELLER *Staatslehre* (1934) S. 181, die overigens zeer goede beschouwingen ter zake geeft.
2) Een openbare meening kan natuurlijk ook in bepaalde territoriale onderdeelen van den staat tot uitdrukking komen (bv. in gemeenten en provincie). Ik beperk mij hier echter tot de staatsstructuur als geheel.
3) Het gaat hier inderdaad om de *idee* als subjectief richtsnoer in het politisch *denken*.

Alle in Gestalt von Vorurteile hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit.'[1)]

Intusschen is de 'openbare meening' in haar logische individualiteit als subjectief integreerende politische denkwijze binnen de staatsstructuur geenszins de onfeilbare vertolkster van de bovensubjectieve normatieve gerechtigheidsprincipes.

De 'publieke opinie' is een plastische figuur, die *vorming* behoeft en door de verantwoordelijke machthebbers in verkeerde banen kan worden geleid.

Daarbij kunnen de 'leiders' dezer publieke opinie geenszins *willekeurig* te werk gaan met een bloot *suggestieve gevoelsbeïnvloeding der 'massa'*.[2)] De 'waan van den dag' mag tot geen prijs worden vereenzelvigd met de 'openbare meening', die aan de historische traditie van een staat gebonden blijft en een normatieve individualiteits-structuur vertoont.

De overheid heeft zelve een vormingstaak ten aanzien van de 'openbare meening', daar zij *tegen* een wezenlijke nationale publieke opinie *in* niet kan regeeren.

Iedere overheid behoeft, om haar taak te kunnen volbrengen, den steun der 'public opinion', die haar politiek *legitimeert* in het nationale denken.

De openbare meening *regeert* niet zelve, gelijk de demo-liberale ideologie het trachtte voor te stellen.[3)] Maar zij heeft in haar logische verbands-structuur een integreerende functie in ieder staats-

1) *Rechtsphilosophie* § 317.
2) Daarom is iedere naturalistisch-psychologische 'verklaring' van de openbare meening uit massapsychische suggestie en blinde navolging, gelijk RATZENHOFER in zijn *Wesen und Zweck der Politik* (1893, I S. 188 ff) beproefde, principieel onmogelijk.
3) Deze ideologie is, gelijk HELLER a.w. S. 173 opmerkt, het eerst in de school der Physiocraten tot formuleering gekomen.
Het was MERCIER DE LA RIVIÈRE, die aan de leer van de volksregeering in de 'opinion publique' tegenover de absolutistisch-monarchale doctrine de eerste uitdrukking gaf. In dit opzicht was deze ideologie dus een rechtstreeksch uitvloeisel van de natuurrechtelijke leer der volkssouvereiniteit.

wezen. Zonder haar kan inderdaad de *staatseenheid* zich niet verwerkelijken.

De logische structuur der publieke opinie is die van een sterk *emotioneel gebonden* verbandsdenken, welks innerlijke logica onmiddellijk gefundeerd blijft in de politische gevoels-structuur en zich nimmer bloot functioneel laat verstaan.

Doch over deze psychische fundeering nader in de volgende §.

§ 5 - Vervolg. De uitdrukking van het structuurprincipe in de vóórlogische functies van het staatsverband. De idee van den Christelijken staat.

De critiek van de zijde der formalistisch-juridische, zgn. normlogische staatsleer van KELSEN en diens school uitgeoefend op de naturalistisch-sociologische staatstheorieën[1)], welke den staat 't zij als een systeem van intensieve psychische wisselwerkingen, 't zij als de 'Chance' van een 'einheitlich' physisch-psychisch verloop van menschelijk samenwerken, dat aan de voorstelling van een normatieve dwangrechtsorde is georienteerd, 't zij als een biotisch organisme, 't zij als een product van natuur-causaal te verklaren rassen- of klassenstrijd, pogen te vatten, is in zooverre onweerlegbaar, dat géén der vóór-logische zgn. 'natuurzijden' van den staat zonder appèl op zijn structureele rechtsorganisatie valt te verstaan.

Want al deze naturalistische theorieën lijden aan het grondeuvel, dat zij de natuurzijden van het staatsverband met een naturalistisch *functiebegrip* trachten te benaderen en vergeten, dat voorzoover de staat als interne eenheid in de vóór-logische zin-zijden der werkelijkheid fungeert, deze statelijke natuurfuncties slechts *in een individualiteits-structuur* bestaanbaar zijn van *normatief-juridische qualificatie*. Geen enkele dezer vóór-logische structuurfuncties is in de natuur *gegeven*. Zij alle zijn als wezenlijke *staats*functies eerst het product van een *normatieven politischen vormingsarbeid*, wat uiteraard heel wat anders is dan een objectief technisch *maakwerk*.

1) H. KELSEN *Allgemeine Staatslehre* (1925) S. 6-27 j^{o} S. 375 ff en zijn boek *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (1922) § 2 ff.

Bijzonder verdienstelijk heeft KELSEN zich gemaakt door de ontmaskering van de naturalistische staatstheorieën als krypto-*ethisch-politische theorieën*, die ten slotte geen van allen wezenlijk naar natuurwetenschappelijke methode zijn opgesteld.

De psychische structuur-zijde van den staat: het typisch politisch verbandsgevoel.

De psychische structuur-zijde van den staat is inderdaad niet als een systeem van bloot gradueel sterkere psychische wisselwerkingen tusschen individuen te vatten.

Wanneer men de typische individualiteits-structuur van het politisch verbandsgevoel buiten rekening stelt, dan is inderdaad KELSEN'S opmerking onweerlegbaar, dat de 'psychische wisselwerkingen tusschen individuen' niet bij de territoriale grenzen van het staatsgebied ophouden en dus nimmer als zoodanig de eenheid van den staat tot uitdrukking kunnen brengen.

Maar de staat kan niet als reëele eenheid bestaan, zonder dat ook in de modale gevoelszijde der werkelijkheid zich zijn individualiteits-structuur realiseert.

Het politisch verbandsgevoel is een *gevormd* gevoel in *ontsloten zin-structuur*. Het bindt psychisch overheid, volk en land tezamen. Het structuurprincipe van den staat drukt zich hier in de internpolitische gevoelssfeer op deze wijze uit, dat in deze laatste het verbandsgevoel van de statelijke territoriale zwaardmacht resp. het verbandsgevoel van de statelijke dwangrechtsgemeenschap met het daarin geimpliceerde typisch autoriteits- en onderworpenheidsgevoel de fundeerende resp. leidende rol vervullen.

Deze individualiteits-structuur teekent zich af binnen de modale historische en juridische anticipatiesferen van den psychischen wetskring, welke wij in de algemeene theorie der wetskringen analyseerden. Het modale machtsgevoel en het modale rechtsgevoel erlangen hier hun typische individualiteits-structuur. Ook in den logischen wetskring bleek hiervoren de uitdrukking der politische structuur zich in deze anticipatiesferen te constitueeren.

Eerst de zorgvuldige analyse van de modale zin-structuren maakt

het ons mogelijk de uitdrukking der individualiteits-structuren binnen een wetskring te verstaan.

Modaal-psychisch blijft het subjectieve politisch verbandsgevoel onlosmakelijk betrokken op de *uitdrukking der staats-structuur in de zinnelijke objectiviteit*, op de *objectief zinnelijk waarneembare zijde der staatsorganisatie*.

De structureele subject-objectrelatie is ook in de psychische verbandsfunctie van den staat essentieel en de psychische vervlechting van overheid, land en volk blijft aan deze subjectobjectrelatie gebonden.

Het hier summier geanalyseerde politisch verbandsgevoel is niet meer in een psychologisch *functie*begrip te vatten. Het impliceert het *gevoel van saamhoorigheid* van *overheid, volk* en *land* en kan *als zoodanig* niet het *buitenland* met zijn *vreemde* overheid en zijn *niet-inheemsch* volk omvatten, al blijft het enkaptisch met *politische maatschapsgevoelens vervlochten*.

De staat vervult ook hier - onder leiding van zijn publiekrechtelijke bestemmingsfunctie - een *integreerende* rol, die als zoodanig weer begrensd blijft door de niet-politische individualiteits-structuren in de modale gevoelssfeer.

De uitdrukking van het structuurprincipe in de biotische zin-zijde van het staatsverband. Het politisch rassenvraagstuk.

De psychische structuurfunctie wijst in het modale fundeerings-systeem weder onmiddellijk terug op de biotische zinzijde van het staatsverband. De dwaling van een biologistische staatsopvatting zou nimmer zijn opgekomen, wanneer de staat niet inderdaad ook als biotische levensgemeenschap van overheid, volk en land fungeerde.

Maar het betreft hier weder geen in de natuur *gegeven*, maar een *politisch gevormde* structuurzijde, die nimmer los van de bebestemmings- en de fundeeringsfunctie van den staat is te vatten.

Het staatsgebied fungeert wel is waar ook als objectieve levensruimte van volk en overheid, maar slechts als *politisch georganiseerde* en *ontsloten* levensruimte, waarin de fundeerende en de

bestemmingsfunctie van het samenlevingsverband zich in anticipatie uitdrukken.

Naar dit aspect fungeert de staat inderdaad als politische *levens*vorm (KJELLÈN); maar deze levensvorm is geenszins gequalificeerd als een makro-*natuur*organisme!

In de statelijke, militair beheerschte levensruimte vertoont zich niet een ongebonden spel van natuurkrachten, geen in normatieven zin ongebonden biotische 'struggle for live', maar het leven vertoont hier een politisch geordende structuur.

In het staatsvolk in zijn interne vervlechting met den staatsbodem kan zich op den duur ook een *biotisch-psychisch type* vormen, dat geenszins een bloot natuurproduct, maar veeleer het *product van vorming in een bepaalde politische levensruimte* is.

Hier dringt zich opnieuw het politisch rassenprobleem op. Ik kan terwille van het bestek onmogelijk op de verschillende biologistisch-politische rassentheorieën ingaan, doch moge hiervoor o.m. verwijzen naar het boek van ERICH VOEGELIN *Rasse und Staat* (Tübingen 1933)[1], naar het boek van GOLDSTEIN *Rasse und Politik* (4e Aufl. 1925), en naar de voortreffelijke critiek van HELLER op deze theorieën.[2]

De nieuwere politische rassentheorieën gaan, gelijk bekend, terug op het in 1853 verschenen werk van den Franschen graaf GOBINEAU *Sur l'inégalité des races humaines* en berusten op het geloof, dat er constante primaire of natuurrassen (het noordelijk, het dinarische, het Kaukasische, het alpine ras etc. etc.) bestaan, welke in de biotische bloedgemeenschap gegrond zijn en als zoodanig een principieel verschillenden politischen en cultureelen aanleg bezitten.[3] Met het constante biotische ras zou dan tegelijk een, naar objectieve physiologische criteria (kleur der haren en oogen, gelaats- en

1) Kap. 2 S. 36 ff.
2) *Staatslehre* S. 148 ff.
3) Het bestaan van 'primaire rassen' mag niet, *evenzeer uit politische overwegingen*, a priori worden afgewezen, gelijk bv. BOAS *Kultur und Rasse* en LUSCHAU *Völker, Sprachen, Rassen* doen. Slechts de *politische mythologie van het ras* is wetenschappelijke contrabande! Met name in haar anti-semitisch gebruik!

huidkleur, schedelindex etc.) te onderkennen, constante ‘rassenziel’ en ‘rassengeest’ zijn gegeven. ALFRED ROSENBERG heeft in zijn bekend boek *Der Mythus des XX Jahrhunderts* (25-26e Aufl. 1934) zijn geheele cultuurphilosophie op deze rassentheorie gebouwd.

Dat dit naturalistisch rassenbegrip *in zijn politisch gebruik* geheel buiten het kader der physiologische anthropologie valt en alleen in 't kader der politische mythologie thuis behoort, merkten wij reeds vroeger op. Leidende politische rassentheoretici als GÜNTHER[1)] en WOLFF[2)] erkennen dit feitelijk zelf, wanneer zij hun vermeend biotisch gefundeerd politisch rassenbegrip weer over hoop werpen met de stelling: ‘Es ist der Geist, der sich den Körper baut’ en daarbij op pathetische wijze zich tegen materialisme, naturalisme en biologisme keeren.

De mode-philosoof H. St. CHAMBERLAIN hield iedere wetenschappelijke definitie van het ras overbodig tegenover het gevoel van het ‘ras in zijn eigen boezem’!

Iets geheel anders is echter deze stand van zaken, dat in den biotischen samenhang der geslachten binnen een zeker staatsgebied zich op den duur een zeker nationaal-politisch type kan vormen, dat bij eenigszins krachtige ontwikkeling ook vreemde elementen aan zich weet te assimileeren.

Hier is het dan inderdaad niet het ‘bloed’, dat volk en staat schept, maar juist omgekeerd.[3)]

Intusschen geldt het hier volstrekt geen structureele noodwendigheid in de biotische zijde van het staatsverband, doch hoogstens een variabel verschijnsel binnen de staatsstructuur, dat zich niet laat generaliseeren voor alle tijden en landen. Voor de vorming der zgn. secundaire of cultuurrassen zijn verschillende factoren van belang, waaronder de politische slechts één kan zijn.

De *typische* biotische integreeringsfunctie van den staat ligt veeleer in de politische vorming van de levensvoorwaarden voor het volk *als geheel* binnen de politische levensruimte onder typische

1) GÜNTHER *Rassenkunde des deutschen Volkes* (15e Aufl. 1930) S. 426 ff.
2) WOLFF *Angewandte Rassenkunde* (1927) S. 27 ff.
3) HELLER a.w.S. 159. Vgl. ook LIERMANN *Das Deutsche Volk* (1927) S. 28.

leiding van het publiekrechtelijk richtsnoer van het ‘algemeen belang’ (het terrein der zgn. biopolitiek).

Een wezenlijk politisch *rassen*vraagstuk kan zich eerst voordoen, waar zich binnen eenzelfde staatsverband scherp afgezonderde, niet cultureel-biotisch geassimileerde volkstypen vertoonen, die zich in onderling vijandige en zich scherp tegenover elkander afsluitende volksdeelen groepeeren (denk aan het naturellenvraagstuk in Zuid-Afrika, of het negervraagstuk in de V. St. van N. Amerika).

In dit geval blijkt praegnant, hoezeer de politische integreeringsfunctie van den staat op biotisch terrein aan het structuurprincipe van dit samenlevingsverband gebonden blijft en hoe weinig de staat een *absolute* subjectieve levens-integreering op zijn gebied kan bewerkstelligen.

Maar tegelijk, hoe heilzaam hier is de binding van heel den politischen integreeringsarbeid aan de normatieve bestemmingsfunctie van het staatsverband, door welke binding iedere politiek van onderdrukking van een volksdeel als tyrannieke machtswillekeur is gequalificeerd, maar tegelijk een zorgvuldige afweging wordt gevorderd van de tegenstrijdige belangen der onderling vijandige volksdeelen naar het richtsnoer van het publiekrechtelijk verbandsbelang en *met in rekening stelling van de verschillende historisch-cultureele positie der volksgroepen binnen het politisch geheel*.

Met nivelleerende, individualistisch-humanistische gerechtigheidsmaatstaven is een politisch rassenvraagstuk nimmer op te lossen.

Op deze wijze zouden wij de analyse kunnen voortzetten tot de overige vóór-logische structuurfuncties van den staat: de physieke (de physische dwangorganisatie) de ruimtelijke en de getalsfunctie.

Waar wij hier echter geenszins een volledige staatsleer bedoelden te geven, doch ons geen andere taak hebben gesteld, dan methodisch de uitdrukking van het structuurprincipe ook in de onderscheiden *modale* aspecten van het staatsverband in het licht te stellen, willen wij ons tot een algemeene slotopmerking over deze

laatste structuurfuncties beperken, om de noodzakelijkheid van de op het eerste gezicht gekunsteld schijnende onderscheiding ook van deze modale aspecten aan te toonen.

Evenals de psychische en biotische zijn ze in haar *originairmodaal karakter* inderdaad *subjectsfuncties* van het staatsverband. Doch in de latere wetskringen kan op deze subjectsfuncties slechts in *objectieve retrocipatie* worden teruggewezen. Dit inzicht is van fundamenteel methodisch belang voor de staatsleer, hetgeen wij hier tenslotte willen demonstreeren aan de leer van het *staatsgebied*.

De theorieën over het staatsgebied en de methodische noodzakelijkheid van de onderscheiding der modale aspecten in de staats-structuur.

Voornamelijk drie theorieën worden in de staatsleer te dezen aanzien verdedigd: 1° de zgn. objectstheorie, welke het territorium slechts als object van een subjectief recht van den staat laat gelden; 2° de subjectstheorie, door de organische staatsleer verdedigd, welke het grondgebied opvat als een *nimmer te objectiveeren* wezenlijk *subjectief bestanddeel* van het staatsorganisme, als het 'lichaam' van den staat, terwijl de laatste zelve tot *verbandspersoon* wordt gehypostaseerd; 3° de competentietheorie, welke het staatsgebied in een territoriale competentiesfeer van het staatsgezag laat opgaan.

Ten aanzien van deze drie theorieën moeten wij opmerken, dat elk harer een moment van waarheid bevat, doch door miskenning van den structuursamenhang in de onderscheiden modale aspecten van het staatsgebied, toch principieel onjuist moet worden geacht.

De eerste beschouwt het staatsgebied eenzijdig naar de *juridische subject-objectrelatie*. Zoo bezien kan het territorium inderdaad slechts object zijn van een publiekrechtelijk subjectief recht van den staat als 'rechtspersoon'. Het is echter principieel fout de structuur van het staatsgebied in deze modale subject-objectrelatie te laten *opgaan*. De tweede theorie beschouwt het staatsgebied als subjectief bestanddeel van het staatsverband zelve en heeft in zooverre gelijk, dat het staatsterritoir in zijn originaire ruimtelijke natuur-zijde inderdaad in subjectsfunctie optreedt en dat deze zin-zijde inderdaad in essentieelstructureelen samenhang met de geheele subjectieve verbandseenheid is vervlochten. Afgezien van haar onhoudbare metaphysische hypostaseering van den staat vergeet zij echter dat het staatsgebied slechts *in een enkel modaal aspect subjectief* kan fungeeren, maar in de totaalstructuur van den staat ongetwijfeld *objectief-juridisch is gequalificeerd en objectief-historisch gefundeerd*.

Zoowel modaal-juridisch als structuur-theoretisch is de subjects-

theorie dus valsch, ook al is het volkomen juist, dat de staat niet op individualistische wijze *los* van zijn gebied is te vatten.
De derde theorie eindelijk negeert de geheele structureele subjectobjectrelatie in het staatsgebied en vat dit laatst uitsluitend abstract *naar de juridische wetszijde*. Ook deze theorie heeft in zooverre gelijk, dat, naar de juridische norm-zijde bezien, het staatsgebied slechts in de ruimte-analogie van *juridisch geldingsgebied*, van *territoriale juridische competentiesfeer*, in aanmerking komt. Zij vergeet echter, dat deze juridische wetszijde van het territorium slechts zin heeft in samenhang met de juridische subjectszijde, waarin het staatsgebied slechts *objectief* kan fungeeren, en dat deze juridische subject-objectrelatie een *intern-structuurkarakter* draagt, welke eerst uit het bovenmodaal structuurprincipe van het staatsverband is te verstaan.

De politische geographie en de structuur van het staatsgebied.

Structuur-theoretisch moet het grondgebied van den staat als een geheel worden beschouwd, dat eerst *objectief publiekrechtelijk* is *gequalificeerd*.

Zoodra zich echter bijzondere wetenschappen als de politische geographie (*geo-politiek*: RATZEL en zijn school), de politische historiewetenschap of de staatsrechtswetenschap met het onderzoek van het staatsgebied (het 'Rijk') gaan bezighouden, dringt zich noodzakelijk de vraag op naar welke modale aspecten zij de structuur van het staatsgebied bezien.

De politisch-geometrische structuur, waarin de figuur der grenzen, de grootte, en in 't algemeen de subjectief ruimtelijke vorm van het grondgebied met zijn politisch centrale en meer periphere deelen, in haar politische ontslotenheid naar voren komen, is inderdaad niet te vatten los van de objectief-physische, biotische, zinnelijke en volgende structuurfuncties. Maar *modaal* blijft zij onderscheiden van deze laatste en kan zij niet worden genegeerd zonder dat alle modaal in haar gefundeerde structuurzijden haar grondslag verliezen.

De politische geographie, die in haar heerschende richtingen het structuurprincipe van het staatsverband theoretisch verwaarloost en zich in naturalistische banen is gaan bewegen, zal op Christelijk wetenschappelijk standpunt zich scherp aan dit structuurprincipe

moeten oriënteeren en de modale structuurfuncties van het staatsgebied in haar souvereiniteit in eigen kring nauwkeurig moeten onderscheiden.

***

De uitdrukking van het structuurprincipe van den staat in de transcendentale grensfunctie van den kosmos. De politische geloofsfunctie.

Eerst thans, nu wij de overige structuurfuncties van den staat aan een successieve analyse hebben onderworpen, komen wij tot het meest centrale punt van ons onderzoek: de uitdrukking van het politisch structuurprincipe in de laatste modale grensfunctie van onzen kosmos, de *geloofsfunctie*, en de heenwijzing daarin naar den religieuzen wortel ook van dit samenlevingsverband. En hierbij komt dan vanzelve het zoo omstreden probleem van den 'Christelijken staat' aan de orde. Wij kunnen in het kader van dit deel van ons werk uiteraard slechts summier op dit zoo uiterst gewichtig vraagstuk ingaan. Een uitvoerige behandeling behoort thuis in een bijzondere wijsbegeerte van den staat. In het tegenwoordig verband moeten wij volstaan met het naar voren brengen van het structuurtheoretisch probleem, dat zich hier opdoet.

Dat de werkelijkheid van een samenlevingsverband zich niet laat afsluiten in de bestemmingsfunctie van dit laatste, laat staan in een complex van physisch-psychische functies, hebben wij van meetaf opgemerkt. Bij den staat kan dit niet anders zijn. M.a.w. de staat moet naar zijn volle alzijdige realiteit ook in den wetskring van het geloof een verbandsfunctie hebben.

Ongetwijfeld is de staat niet als geloofsverband *gequalificeerd*, evenmin als zulks met de huwelijksgemeenschap of het gezinsverband het geval bleek. Maar de staatsrealiteit laat zich evenmin als het interne huwelijks- en gezinsleven principieel afsluiten voor de transcendente grensfunctie van heel onze tijdelijke werkelijkheid.

Daartegen verzet zich, gelijk wij weten, het *zin-karakter* van alle

creatuurlijke zijnde; daartegen verzet zich in 't bijzonder de omstandigheid, dat de samenlevingsverbanden structuren zijn van 's menschen eigen tijdelijke existentie.

De eerste vraag is nu niet deze, hoe de werkelijke staten zich in den loop der tijden *subjectief* in hun geloofsfunctie hebben gedragen, maar hoe het, naar de geheele goddelijke structuurwet van hun bestaan *mogelijk* is, dat zij ook *als zoodanig* in den wetskring van het geloof fungeeren.

Het *structuurprincipe* is hier aan de orde in zijn uitdrukking binnen den modalen zin van het geloof.

Niet hierom gaat het dus, of bij de individueele menschen, die in den keten der generaties in een staatsverband zijn, waren en nog zullen worden vereenigd, het geloof individueel hun politisch leven beinvloedt. Maar hierom, of de staat inderdaad *als zoodanig* een *verbandsstructuur* in de *πίστις* vertoont en hoe deze structuur zich in dezen modalen zin *kan* uitdrukken.

Is een Christelijke staat mogelijk? Een valsche probleemstelling.

Is dit laatste alleen mogelijk in den zin van een zgn. ‘natuurlijk’ politisch godsgeloof? Kan de staat als zoodanig m.a.w. slechts leven bij het geloofslicht der zgn. algemeene openbaring Gods in de ‘natuur’ der schepping? Of wel heeft de staat veeleer van God de roeping ontvangen binnen de grenzen van zijn politische structuur ook een geloofsgemeenschap te zijn, die zich stelt onder de tucht van Gods Woord-Openbaring en dus in de vervulling dezer Openbaring inderdaad een *Christelijk*-politische geloofsgemeenschap te wezen?

Het is principieel verkeerd gedacht, dit grondprobleem van alle Christelijke staatsleer te vereenzelvigen met dat in zake de verhouding van staat en tijdelijk kerk-instituut.

Deze vereenzelviging, waarbij de eenig mogelijke openbaring van een Christelijken staat hierin werd gezocht, dat de staat zijn zwaardmacht in dienst stelt van het kerkinstituut in de onderdrukking van door de Kerk als valsch verworpen geloofsstellingen,

voorzoover deze in 't openbaar verkondigd worden, en dat hij in 't algemeen in alle zaken, waarbij het ‘zieleheil’ zijner burgers betrokken is, zich aan de leiding van dit kerkinstituut onderwerpt, is inderdaad niet uit een *Christelijke* probleemstelling ontsproten.

Bij deze opvatting is eigenlijk reeds van te voren uitgemaakt, dat de *staat als zoodanig*, naar zijn innerlijke wezensstructuur, *geen* Christelijk karakter kan dragen, maar dit laatste hoogstens *van buiten af*, door een bijzondere teleologische dienstbaarheidshouding tot een andere tijdelijke verbandsstructuur, nl. de kerk als instituut, kan ontvangen.

Deze opvatting past slechts in een Christelijke synthesephilosophie, welke haar idee van de wereldorde aan de neo-Platonische of Aristotelische leer van een trapsgewijze ordening der dingen en der werkelijkheidssferen naar het schema van *lager* en *hooger, middel* en *doel* ontleent. Zij past slechts in een wetsidee, welke de Christelijke antithese tusschen zondeval en verlossing heeft vertroebeld door het synthese-schema van *natuur* en *genade*.

De vraag in zake de verhouding van kerk en staat kan eerst aan de orde komen, wanneer men eerst een inzicht heeft verkregen in de interne structuurprincipes van deze beide tijdelijke verbandstypen der menschelijke samenleving.

En wanneer daarbij zou blijken, dat de staatsstructuur *als zoodanig* zich niet kan uitdrukken in een Christelijke geloofsgemeenschap, dan is een Christelijke staat *niet mogelijk, wijl door het structuurprincipe uitgesloten*, en kan geen enkele structuurvervlechting met een kerkinstituut den staat het *innerlijk* stempel des Christendoms verleenen.

Het primair karakter van het structuur-theoretisch probleem in de Christelijke staatsidee.

Alle onderzoek naar de eventueele openbaring van den Christelijken staat in de historische ontwikkeling van het zondige subjectieve staatsleven is tegenover deze structuurtheoretische grondvraag van secundair karakter.

Aan het antwoord op deze grondvraag hangt ook dat op de

vraag, of een wezenlijk *Christelijke staatkunde* mogelijk is.

Ook daarbij is niet de eerste kwestie of in een bepaald land bij een bepaalde constellatie der volksovertuiging zich een Christelijke politiek laat voeren, maar veeleer deze, of de laatste *naar de innerlijke structuur van den staat als zoodanig* mogelijk is.

Daarom is ook de overweging, dat de staat in zijn overheidsstructuur mede niet-Christenen moet omvatten, of dat het, gegeven de kerkelijke versplintering, niet uit te maken valt, welke kerkelijke belijdenis een ‘Christelijke staat’ tot de zijne zou moeten maken, hier niet ter zake dienende, ja de laatste overweging blijkt weer uit de reeds verworpen probleemstelling te zijn geboren, inzooverre zij er weder van uitgaat, dat de ‘Christelijke staat’ noodwendig een *kerkelijk* karakter zou moeten dragen.

Kan dus de staatsstructuur als zoodanig een politische verbandsfunctie hebben in het *Christelijke* geloofsleven?

Dat de staat als zoodanig noodwendig in den wetskring van het geloof fungeert, zagen wij reeds.

't Zij de staat in zijn publieke verbandsuitingen een God boven zich en boven de geheele wereldorde erkent, hetzij hij zich zelve of de menschelijke rede vergoddelijkt, hetzij hij zich openlijk als zelfgenoegzame ‘état athée’ aankondigt, nimmer kan hij zich als tijdelijk samenlevingsverband ontworstelen aan den greep der geloofssfeer, waarbinnen een hoogere Wil dan de zijne ook hem een structureele functie heeft aangewezen.

Dit is de ontzettende waarheid, die eindelijk ieder tweeslachtige uit zijn droom van politische neutraliteit tegenover het geloofsleven moet wakker schudden.

Zoomin er een neutraliteit van de wetenschap tegenover het geloof mogelijk is, zoomin een neutraliteit van den staat in dit opzicht.

De politische neutraliteitsleuze wordt evenzeer geleid door een geloofshouding en neemt evenzeer uit een religieuze grondkeuze haar uitgang.

De openbaring Gods in de politische structuur van het staatsverband.

Naar het structuurprincipe van den staat zelve individualiseert zich in de geloofsfunctie van dit samenlevingsverband het vroeger geanalyseerde modaal-pistisch openbaringsbeginsel[1] tot een *politisch*. God openbaart zich in den staat als zoodanig als de Souvereine Oorsprong van alle overheidsgezag, als de Heilige, almachtige Wreker der ongerechtigheid, in Wiens Wil de beide radicaalfuncties van het staatsverband *macht* en *recht*, hun oorsprongseenheid en zelfgenoegzame zijnsvolheid vinden.

Deze structureele Openbaring Gods vermag geen enkele staat uit zijn wezen uit te wisschen. Aan dit politisch-pistisch openbaringsbeginsel blijft iedere staat in zijn geloofsfunctie onderworpen als aan een onverbrekelijke *politische geloofsnorm*.

Maar ook dit openbaringsprincipe in de 'natuur', in de innerlijke structuur van het staatsverband kan naar de goddelijke wereldorde niet worden losgemaakt van de Woord-Openbaring, die de staatsstructuur onthult als 'instituut om der zonde wil' en haar *als zoodanig* in geloofsverband stelt met den zondeval van heel den kosmos en de verlossing in CHRISTUS JEZUS.

Buiten deze Woord-Openbaring om wordt het politisch openbaringsprincipe tot een 'wet des vleesches', een wet van den zondigen afgodendienst 't zij met den god Mars, 't zij met de godin Themis, in welke gestalte zij ook vereerd mogen worden. En steeds ligt deze politische geloofsafval in de lijn van een pistisch verdiepingsproces, waar de staatsstructuur zelve zich eerst op een ontsloten beschavingspeil kan realiseeren. De politische geloofsbelijdenis van de Souvereiniteit Gods over het staatsieven, die de Calvinistische staatsbeschouwing van meetaf getypeerd heeft[2], verliest dan ook allen Christelijken zin, wanneer zij in de beteekenis van een bloot 'natuurlijk' (d.i. van de Woordopenbaring *afgevallen*) geloof zou worden verstaan.

1) Vgl. Boek II Dl. I blz. 234 vlg.
2) Hierover uitvoerig GISBERT BEYERHAUS *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitatsbegriffs* (Berlin 1910) § 10-§ 16.

De Souvereiniteit Gods over het staatsleven is niet buiten de aanbiddende erkenning van het *regnum Christi* te aanvaarden.

Slechts in Christus als het vleeschgeworden Woord kunnen wij God waarachtig als Souverein in het staatsleven kennen en aanbidden.

Buiten de politische geloofsbelijdenis van het 'regnum Christi' wordt die van de Souvereiniteit Gods af-godisch.

Christus als Overste aller staatsoverheden. Het getuigenis der Heilige Schrift.

Wanneer echter de zaken zoo staan, dan kan ook niet langer worden ontkend, dat naar zijn religieuzen wortel de staat aan het koningschap van Christus onderworpen is en dat dit koningschap in het interne staatsleven zijn eigen, typische uitdrukking behoort te vinden.[1)]

De Heilige Schrift spreekt hier te duidelijk, dan dat bij den Christen de gedachte zou mogen postvatten, als zou de staatsstructuur als zoodanig buiten Christus' koninkrijk vallen. Christus is naar de Schriften de 'Overste aller overheden der aarde'.

De tweede Psalm van DAVID, door Christus zelve tegen de pharizeeën aangehaald, roept de wereldlijke overheden over heel de aarde op zich te buigen onder den scepter des Zoons.

De geheele Messiaansche profetie spreekt eenstemmig in denzelfden geest. En in het Nieuwe Testament wordt deze gedachte vastgehouden tot het einde toe, waar in de Apocalypse het vleeschgeworden Woord verschijnt als 'de Koning der koningen en Heere der heeren'[2)], de Rechter in het eindoordeel der wereld, die met het zwaard Zijns monds de heidenen zal slaan en hen zal 'hoeden met een ijzeren roede'.

Daarmede is ook uitgesloten de opvatting, dat de staat, als op-

1) Wanneer CALVIJN (C.R. 66, 635) opmerkt: 'Hodie non habemus terrenum regem, qui sit Christi imago: sed Christus per se ecclesiam vivicat', dan heeft hij slechts op het oog de bijzondere typologische beteekenis van het Israëlitisch koningschap in de Davidische linie voor de Messiaansche toekomstverwachting. *Deze* typologische beteekenis kan na de vleeschwording des Woords het overheidsambt natuurlijk niet meer bezitten.

2) Openb. 19:11-17.

komende uit de gemeene gratie naar zijn wezenskarakter slechts zou kunnen leven bij het zgn. 'natuurlijk' openbaringslicht.

Deze opvatting komt in wezen neer op een aanvaarding van het dualistisch schema van 'natuur' en 'genade'.

De staat, die *als zoodanig* zich niet onder Christus' scepter buigt, en, schoon levend onder het licht van het geopenbaarde Woord, Christus buiten het politieke leven sluit, blijft onherroepelijk verzonken in de civitas terrena, het rijk der duisternis, ook al handhaaft God ook in dit staatsleven het goddelijk ambt, en de goddelijke structuurwet.

Waarom de staat naar zijn innerlijke structuur geen kerkelijke belijdenis kan hebben. De integreerende functie van den staat als politische geloofsgemeenschap.

Dit alles wil echter niet zeggen, dat de 'Christelijke staat' als zoodanig een *kerkelijke* belijdenis zou moeten hebben, dat hij aan het kerkinstituut in welke zijner openbaringen ook *als zoodanig een publiekrechtelijke positie in het staatsleven* zou behooren te verschaffen etc. etc.

Juist zulk een opvatting is met het structuurprincipe van den staat onvereenigbaar.

De Christelijke staat is niet als kerkelijke geloofsgemeenschap gequalificeerd, maar behoort ook in zijn geloofsfunctie de souvereiniteit in eigen kring te eerbiedigen.

Ja sterker, dit is een eerste vrucht van een waarlijk Christelijk staatsleven, dat de souvereiniteit in eigen kring in de onderscheiden verbandsstructuren der menschelijke samenleving, welke God als Souverein in Zijn heilige wereldorde besteld heeft, weer over de geheele linie wordt erkend, en dat de staat nergens in machtsoverspanning de hand uitstrekt om interne samenlevingsverhoudingen te overheerschen, die van God haar eigen levenswet hebben ontvangen.

De geloofsbelijdenis van een wezenlijk Christelijken staat kan, gelijk gezegd, geen institutair kerkelijk karakter dragen.

Datgene, wat in de idee van de 'volkskerk' in strijd is met de innerlijke structuurwet van een Christelijke kerk, moet voor den Christelijken staat juist hoogste richtsnoer zijn. De laatste heeft in het nationale geloofsleven een politische integreeringsfunctie te vervullen in positief-Christelijken zin, door in de belijdenis van God's souvereiniteit in CHRISTUS JEZUS, het vleeschgeworden Woord, den Overwinnaar van zonde en dood *als Overheid aller wereldlijke overheden*, heel de natie in een Christelijk-politische geloofsgemeenschap te vereenigen. De bedoelde integreeringsfunctie blijft gebonden aan het structuurprincipe van den staat, waarin aan de *publiekrechtelijke verbandsfunctie*, en niet aan de kerkelijke geloofsgemeenschap, de leidende rol van typische bestemmingsfunctie toekomt.

De staat kan als typische verbandsstructuur om der zonde wil tenslotte alleen de tijdelijke uitdrukking zijn van de boventijdelijke wortel-eenheid van Overheidsmacht en Overheidsgerechtigheid in Christus als Koning en Heerscher over het staatsleven en als Verlosser van de ontbindende werking der zonde in het leven der der volkeren, d.i. als *Koning der gemeene gratie*.

De verhouding van de algemeene tot de bijzondere genade. Afwijzing der terreinenleer.

En hiermede raak ik tenslotte de verhouding van algemeene en bijzondere genade met betrekking tot het staatsinstituut.

Dr KUYPER heeft in Schriftuurlijke lijn er terecht den nadruk op gelegd, dat de staat, in tegenstelling tot de institutaire kerk, niet is een *separatum quid* der bijzondere genade, maar dat hij, evenals het huisgezin en de overige niet-institutair-kerkelijke samenlevings-structuren behoort tot het algemeen-tijdelijk wereldleven.[1)] Daarbij komt de staat niet uit de oorspronkelijke scheppingsordening op, maar als 'instituut om der zonde wil' uit de *gemeene gratie*.

De staat heeft in zijn bestemmingsfunctie van overheidsrechtsgemeenschap een algemeen-soterische roeping in het behoud der

1) Zie behalve zijn werk *De gemeene gratie* ook zijn *Encycl. der H. Godgeleerdheid* (2e dr. 1909) Dl. III blz. 328 vlg.

tijdelijke samenleving en hij is niet een instituut, dat in een *Christelijke geloofsgemeenschap* zijn typische *bestemming* vindt.

Dit wil zeggen, dat ook een *heidensche* staat niet ophoudt *staat* te zijn, gelijk ook een heidensch huwelijks- en gezinsleven, een heidensche kunst en wetenschap etc. etc. mogelijk blijven als tijdelijk leven in den *afval*.

Daarentegen ligt het in de bijzondere structuur van het tijdelijk kerk-instituut, dat het slechts als *Christelijk* instituut mogelijk is, een punt, waarop wij uiteraard terugkomen.

De gemeene gratie bestaat ten slotte in de eerste plaats in de handhaving van de tijdelijke wereldorde met al haar structuren tegenover de ontbindende werking van den zondeval. Zij omvat in dien zin 'boozen en goeden' gelijkelijk en is tot het *tijdelijk* leven beperkt.

De bijzondere genade daarentegen raakt de vernieuwing van *den boven-tijdelijken religieuzen wortel* der schepping in CHRISTUS JEZUS als Hoofd van het herboren menschengeslacht, en is dus geenszins *individualistisch*-soteriologisch te zien.

Als zoo inderdaad de verhouding tusschen particuliere en gemeene gratie is, dan kan het niet langer twijfelachtig zijn, dat de eerste de grondslag is van de laatste en dat het radicaal onschriftuurlijk gedacht is, hier van twee terreinen te gaan spreken.

Christus is als *Verlosser* noodwendig de *Herschepper* van heel den gevallen kosmos, als Middelaar van het genadeverbond in zijn religieuze volheid, noodzakelijk de wortel der algemeene genade, de Koning Wiens Koningschap gaat over heel het tijdelijke leven, en tegenover Wien de 'civitas terrena' geen enkel levensgebied als 'eigen bezit' kan handhaven.

Een staat in den afval van den nieuwen Levenswortel der schepping, kan *in zijn afvalsopenbaring* niet uit Christus zijn, maar komt in dit opzicht voort uit de civitas terrena.

Maar de handhaving van de ambtelijke structuur in zulk een afvallig staatswezen en de tijdelijke zegeningen, die God daardoor nog aan de menschheid wil schenken, behooren tot het rijk van

Christus, als Koning der gemeene gratie, wijl Hoofd van het herboren menschengeslacht.

En dàt is de grond, waarom *tegen* de afvalsopenbaring de strijd moet worden opgenomen voor den *Christelijken staat*, in welks werkelijk verbandsleven het structuurprincipe in zijn op Christus gerichte zin-ontsluiting tot (zij 't al door de zonde gebroken) uitdrukking behoort te komen.

Want de ware menschheid is in Christus geworteld en in Hem is heel de kosmos in diens ware zin-structuur gered. Wat buiten Hem blijft, is den eeuwigen dood gewijd en ontmoet in Christus den Rechter, die met het zwaard Zijns monds het rijk der duisternis zal oordeelen en reeds geoordeeld heeft.

Tot de Voleinding in het eindgericht blijven in den kosmos civitas Dei en civitas terrena met elkander in strijd gewikkeld en vinden wij nergens onder de gemeene gratie in het tijdelijk wereldleven een zuivere en onbevlekte openbaring van het 'lichaam van Christus'.

Maar de antithese openbaart zich in de richting op Christus dan wel in de richting tegen Hem in den afval.

In het beginsel van den Christelijken staat is het staatsleven naar zijn interne structuur op Christus gericht en worden dus ook de typisch leidende publiekrechtelijke verbandsprincipes in hun positieve vorming ontsloten tot een uitdrukking van Christus' Koningschap over heel het innerlijk politisch leven van dit samenlevingsverband. Maar dit is slechts mogelijk op den historischen machtsgrondslag van een doordringing der Christelijke staatsopvatting in de volksovertuiging en daarop moet dus in de eerste plaats heel de politieke strijd voor den Christelijken staat gericht zijn.

De 'Christelijke staat' mag vooral niet alleen in uitwendige formules worden gezocht. Waar een, overheid en volk verbindende, *Christelijk*-politische geloofsgemeenschap ontbreekt, kan geen ambtelijk formuliergebed[1], geen formule 'bij de Gratie Gods' den staat een wezenlijk Christelijk karakter verleenen.

1) Dat ik een ambtsgebed voor de onderscheiden staatscolleges, waaruit de naam van Christus principieel wordt geweerd, principieel verwerpelijk acht, behoeft na het bovenstaande geen betoog.

Maar evenmin hangt het Christelijk karakter van het staatsleven af van de individueele geloofshouding van afzonderlijke menschen. Op het *verbands*karakter van den staat, op den geest, die in zijn *verbandsuitingen* heerscht, komt het aan.

Wie het Christelijk geloofsleven slechts als een zaak van *individuen* kan zien, voor dien bestaat geen mogelijkheid eener politische Christelijke geloofsgemeenschap. Voor dien bevat de idee van den Christelijken staat een contradictio in terminis. Maar diegenen, kunnen consequent doorgedacht, ook niet meer van een Christelijke geloofsgemeenschap in het *tijdelijk kerkinstituut* spreken.

Hoofdstuk IV
Vervolg. Het structuur-principe van het tijdelijk kerkverband

§ 1 - Inleiding. Het grondprobleem inzake de verhouding van 'Ecclesia invisibilis' en 'Ecclesia visibilis'[1)] in het Roomsch-Katholicisme en bij de Reformatoren.

De idee van den Christelijken staat is van meetaf door het Christelijk denken vastgeknoopt aan de idee van de 'una sancta ecclesia'. Inzooverre daarbij de kerk gevat werd in haar boventijdelijke religieuze zin-volheid als lichaam van Christus, was deze opvatting inderdaad de eenig mogelijke en ware. Hierover mag geen twijfel bestaan bij hen, die zich op het volle Schriftuurlijk

1) Ik houd mij, om mijn afwijkingen van de heerschende terminologie tot het strict-noodzakelijke te beperken, aan de traditioneele aanduiding van het transcendente corpus Christi en de immanente tijdelijke openbaring daarvan resp. als 'ecclesia invisibilis' en 'ecclesia visibilis'. Dat ik deze terminologie bijster gelukkig vindt, kan ik overigens niet zeggen. Ze is immers weder ontsprongen uit de metaphysische tegenstelling tusschen *noumenon* en *phaenomenon* (Vgl. zelfs Dr A. KUYPER *Enc. der H. Godgel*. III blz. 191).
Intusschen behoeft men de bedoelde woorden geenszins in dezen speculatieven zin te verstaan. Bij CALVIJN was zulks ook geenszins het geval, en KUYPER gebruikt de termen 'noumenon' en 'phaenomenon' in dit verband blijkbaar evenmin in speculatieven zin.
In elk geval is de terminologie 'ecclesia invisibilis' en 'visibilis' m.i. verre te verkiezen boven de nieuwe termen, waardoor KATTENBUSCH in zijn *Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff* en BRUNNER in zijn *Das Gebot und die Ordnungen* haar willen vervangen, nl. door 'Kirche des Glaubens' (Kirche im Grundsinn) en 'Kultgemeinde'. Immers, in de door deze terminologie beteekende opvatting is op ondubbelzinnige wijze de tijdelijke geloofsgemeenschap verabsoluteerd tot *transcendente wortel* der kerk, terwijl de 'cultusgemeenschap' als 'empirische gemeenschap' *niet* in den eenig mogelijken zin van tijdelijk *pistische* 'Kultgemeinde' wordt gevat, maar veeleer *tegenover* de geloofsgemeenschap gesteld als *empirische* contra *transcendente, verborgen* kerk. (Zie BRUNNER a.w. S. 521). Dit *fideïstisch* standpunt vervalscht de structuur van het tijdelijk kerkinstituut en openbaart zijn consequenties in de geheele beschouwing, welke deze schrijvers aan de reformatorische opvatting in zake de verhouding van ecclesia visibilis en ecclesia invisibilis wijden.

standpunt stellen.[1] AUGUSTINUS dwaalde niet, toen hij den staat, die door de afvallige menschheid is afgetrokken van het lichaam van Christus, tot de *civitas terrena* rekende.

En evenmin, toen hij *nochtans* het *staatsinstituut*, als goddelijke inzetting, ook daardoor niet tot een in zich *zondige* instelling liet worden, doordat de afvallige menschheid, die dit instituut in de tijdelijke werkelijkheid heeft te vormen en te realiseeren tot een actueel samenlevingsverband, zulks doet in afval van God en verwerping van den Christus der Schriften. Dat men, in de lijn van REUTER en GIERKE, op dit punt AUGUSTINUS' grondgedachte vaak zoo grondig heeft misverstaan, laat zich slechts verklaren uit de omstandigheid, dat men niet behoorlijk onderscheidde tusschen het interne structuurprincipe van den staat als *goddelijke ordinantie* en de *menschelijke vorming* en *actualiseering van deze inzetting*, als *subjectieve werkzaamheid*.

De afdwaling van de Christelijke staats- en kerkbeschouwing begint met de universalistische verabsoluteering van het tijdelijk kerkinstituut. De Romanistische opvatting van de kerk.

De afdwaling van de Christelijke staatsopvatting en daarmede tegelijk de afdwaling van de Schriftuurlijke beschouwing van de kerk, waaraan helaas ook AUGUSTINUS niet geheel is ontkomen, begon eerst daar, waar men de zgn. ‘ecclesia visibilis’, als tijdelijke openbaring van de ‘ecclesia invisibilis’ (het boventijdelijk lichaam van Christus) ging vereenzelvigen met het *tijdelijk kerk*-

1) Dat dit ook CALVIJN'S opvatting was, is uitvoerig aangetoond door Prof. Dr BOHATEC *Die organische Idee in der Gedankenwelt Calvins*, onder mijn toezicht vertaald en opgenomen in het tijdschrift A.R. Staatkunde, 2e jrg. 1926. Zie blz. 362 vlg.

instituut en aan dit laatste de transcendente machtsvolheid en alomvattendheid van de 'ecclesia invisibilis' ging toekennen.

Deze universalistische opvatting van het kerkinstituut was, gelijk wij vroeger zagen[1)], het *πρῶτον ψεῦδος* van de semi-Christelijke theorie der menschelijke samenlevingsstructuren, welke het compromis zocht met de immanentiephilosophie. In den wortel bezien was zij de openbaring van de 'vleeschelijke neiging', het tijdelijke kerkverband te vergoddelijken, het tijdelijk kerkgezag een heerschappij te verzekeren over de zielen der geloovigen en het de suprematie over heel de menschelijke samenleving, inbegrepen het staatsverband, te waarborgen.

De Roomsch-katholieke, universalistische opvatting van het kerkinstituut sinds GREGORIUS VII miskent uiteraard niet, dat dit instituut slechts de tijdelijke openbaringsvorm is van de 'ecclesia invisibilis', in welke laatste zij den 'metaphysischen wortel' van het instituut ziet.

Maar de 'ecclesia visibilis' wordt hier als hierarchisch geordend sacramenteel *genade*-instituut, met zijn monarchale spits in het pausdom, als zoodanig *boven* alle '*natuurlijke*' samenlevingsstructuren geordend en in *universalistische lijn tot totaliteit van heel het tijdelijke Christelijk gemeenschapsleven verabsoluteerd*.

Het eerst in 1870 (door het Vaticaansch concilie) *officieel* vastgestelde onfeilbaarheidsdogma draagt op het instituut in zijn hierarchisch-ambtelijke organisatie onmiddellijk de absoluutheid van Christus' gezag over, gelijk de geheele magische opvatting der zeven sacramenten in wezen op een verabsoluteering van het tijdelijk instituut en een veruitwendiging van de werkingen van den Heiligen Geest in het tijdelijk kerkverband neerkomt.[2)]

De noodwendige voorwaarde voor de doorvoerbaarheid dezer opvatting was de toekenning van een wezenlijk souverein (niet aan den staat ontleend) *overheids*karakter aan de ambtelijke

1) Zie hierboven blz. 150 vlg.
2) Deze verabsoluteering begint reeds, waar de 'menschelijke natuur' wordt *afgesloten* in haar 'redelijk-zedelijke' functie en de *πίστις* niet wordt erkend als behoorende tot de 'natuurlijke' existentie van den mensch.

hierarchie en de organisatie van de kerkelijke rechtsgemeenschap op *statelijk-publiekrechtelijke leest*[1] onder sterke aanleuning aan de Romeinsch-rechtelijke imperiumgedachte, alsmede de onderordening van het wereldlijk overheidsgezag onder het pauselijke.

Haar scherpste formuleering verkreeg de universalistisch-curialistische opvatting van het kerkinstituut in de beroemde bul *Unam Sanctam* (1302) van BONIFACIUS VIII, waar de zgn. leer van de twee zwaarden aldus werd samengevat: 'De eene kerk heeft maar één hoofd. Eén kudde en één herder. In de macht van dezen herder zijn twee zwaarden, het geestelijke en het wereldlijke zwaard (Luk. 22:38). Het wereldlijke moet voor de kerk, het geestelijke door de kerk gehandhaafd worden; het geestelijke door de priesterschap, het wereldlijke door de koningen en de krijgslieden, doch naar den wil des priesters en zoolang deze het duldt. De wereldlijke autoriteit is aan de geestelijke onderworpen. De goddelijke waarheid leert namelijk, dat de geestelijke macht de wereldlijke moet institueeren en het gericht over haar moet vellen, als zij niet goed is....'[2]

Het probleem in zake de verhouding van 'ecclesia visibilis' en 'ecclesia invisibilis' bij Luther. De nawerking van de nominalistisch-dualistische scheiding tusschen 'natuur' en 'genade'.

De Reformatie heeft tegen deze verabsoluteering van het kerkinstituut een principieelen strijd aangebonden. Maar nochtans bleef de verhouding tusschen de 'una sancta ecclesia' en het tijdelijk instituut in zijn innerlijke individualiteits-structuur ook bij verschillende Reformatoren een probleem, waarin geen klaarheid gewonnen werd.

LUTHER's kerkbeschouwing ging in Schriftuurlijk-reformatorischen geest uit van de boven-tijdelijke, zgn. 'onzichtbare' kerk, waarin slechts Christus als Hoofd heerscht. Dit is het ware lichaam

1) Diensvolgens bezit de paus de wetgevende macht, de hoogste rechterlijke macht, de hoogste bestuursmacht, de bevoegdheid belastingen op te leggen en gezanten bij de wereldlijke hoven te benoemen.
2) HEFELE *Conciliengeschichte* VI, 346, aangeh. bij Dr H. BOUWMAN *Ger. Kerkrecht* I (1928) blz. 179.

van Christus, dat echter als zoodanig geen tijdelijken organisatievorm heeft en dus nimmer met het tijdelijk instituut kan samenvallen. Nu kwam het er intusschen op aan, deze zgn. ‘ecclesia invisibilis’ in de juiste verhouding en samenhang te zien met de geïnstitueerde ‘ecclesia visibilis’ als georganiseerd samenlevingsverband.

Op de geïnstitueerde kerk met haar tijdelijke organisatie komt het hier aan. Haar individualiteits-structuur is in 't geding!

Nu leerde LUTHER, dat de kerk zichtbaar en onzichtbaar tegelijk is en legde dus inderdaad een verband tusschen ‘ecclesia visibilis’ en ‘invisibilis’. De kerk is, gelijk de *Confessio Augustana* het uitdrukt ‘eene vergadering van heiligen en ware geloovigen, in welke het evangelie recht wordt gepredikt en de sacramenten recht worden bediend.’[1)]

Naar haar ‘wezen’ is de kerk onzichtbaar. In haar tijdelijke verschijning als ‘gemeente’ heeft zij haar ‘zichtbare kenteekenen’ als ware kerk in de zuivere prediking van het Woord, in de juiste Schriftuurlijke bediening der Sacramenten en in de vruchten des geloofs.

Intusschen is hier tenslotte alleen de *pistische zinzijde* van het tijdelijk kerkverband in het oog gevat. Aan de historisch gefundeerde innerlijke organisatie van het instituut is daarentegen nog geen aandacht geschonken, en daarmede blijft het structuurprincipe van het kerkverband onopgehelderd.

Juist waar de verhouding van de kerkelijke geloofsgemeenschap tot de interne organisatie van het instituut in het geding komt, openbaarde zich bij LUTHER van meetaf een dualisme, dat in wezen terugging op de nawerking van de nominalistisch-dualistische scheiding tusschen ‘natuur’ en ‘genade’, waarbij de tijdelijke Christelijke geloofsgemeenschap onvoorziens uit de tijdelijke wereldorde wordt uitgelicht en gehypostaseerd tot het ‘bovennatuurlijke’, dat geen *innerlijk verband* met de ‘natuurlijke’ orde heeft.

De nawerking van dit dualisme in de kerkbeschouwing moest

1) Conf. Aug. VII. R, 11.

ook voeren tot een dualistische scheiding tusschen het ‘wezen’ der kerk als Christelijke geloofsgemeenschap met haar zichtbare kenteekenen in Woord- en sacramentbediening en de interne organisatie van het kerkinstituut, welke dan tot de bloot-natuurlijke, wereldsche levensvormen moet worden gerekend, terwijl anderzijds bij hypostaseering van de geloofszijde van het kerkverband als ‘congregatio fidelium’ het gevaar bleef dreigen voor een individualistische terugdringing van het georganiseerd instituut door een sectarische conventikelvorming.

In de ontwikkeling van LUTHER's denkbeelden ter zake, die wij hier uiteraard niet gedetailleerd kunnen vervolgen[1)], laten zich deze consequenties inderdaad aantoonen.

Ofschoon de groote hervormer zich bewust bleef, dat de institutaire zichtbare kerk zoowel ware als schijngeloovigen omvat, en dat de laatsten uiterlijk niet zijn te onderkennen, neigde hij na zijn breuk met Rome aanvankelijk toch tot conventikelvorming, tot het constitueeren van een ‘ecclesiola in ecclesia’, welke als zoodanig slechts ‘ware Christenen’ zou omvatten. De idee der ‘congregatio fidelium’ nam hier een onmiskenbaar individualistisch karakter aan.

De institutaire verbandswerking van Woord en Sacrament treedt hier op den achtergrond tegenover het motief van een groepsformatie op den grondslag van persoonlijke wedergeboorte en bekeering.[2)]

1) Vgl. het samenvattend overzicht van deze ontwikkeling bij Dr H. BOUWMAN *Ger. Kerkrecht* (1928) I blz. 199 vlg. De jongste kerkhistorische onderzoekingen van HOLL c.s. hebben over LUTHER's ontwikkelingsgang zoo veel aan het licht gebracht, dat de uiteenzetting, welke TROELTSCH in zijn *Die Soziallehren der Christl. Kirchen und Gruppen* over LUTHER's standpunt geeft, thans wel als verouderd moet worden beschouwd. Daarmede is echter niet gezegd, dat de jongste accomodatiepogingen, waardoor men de verschillen tusschen LUTHER en CALVIJN zooveel mogelijk zoekt te nivelleeren, zonder meer te aanvaarden zijn.

2) Dit komt typisch tot openbaring in de uitspraak, waarin LUTHER motiveerde, waarom hij voorshands niet tot verwezenlijking van dit plan kon komen: ‘Aber,’ zoo zegt hij, ‘ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder ausrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viele, die dazu dringen’ (LUTHER's Werke, Braunschweig 1892, VII, 168).

Deze in wezen naar het sectarisme overhellende denkbeelden moest LUTHER spoedig prijsgeven. Met name door de ervaringen in den boerenopstand opgedaan kwam hij tot het inzicht in de noodzakelijkheid eener hechte ordening en organisatie voor de 'ecclesia visibilis'.

Maar nu bleek tegelijk, hoe weinig hij op zijn dualistisch standpunt in staat was de innerlijke structuur van het georganiseerde kerk-instituut in diens onverbrekelijken samenhang met de 'ecclesia invisibilis' te vatten.

De tijdelijke kerkinrichting, de 'äusserliche Gemeine', zag LUTHER als een bloot *uitwendige* juridische ordening, die met het spiritueele *wezen* der kerk geen innerlijken samenhang heeft, en waarvoor in de Schrift ook geen bindende normen gegeven zijn.[1] Juist daarom kon hij haar zonder *principieel* bezwaar, zij 't al provisioneel, aan den landsheer overlaten. Voor het tot stand brengen van de kerkelijke organisatie werd, zij 't al uit nood[2], een beroep gedaan op den protestantschen landsheer, de wereldlijke overheid, die immers van ambtswege tot de bestelling en handhaving van de rechtsorde geroepen is en nu als 'praecipuum membrum ecclesiae' de op zich zelve louter innerlijk-geestelijke ordening der kerk met een dwingende wereldlijke rechtsorde zou hebben aan te vullen, maar dit 'uitwendig' kerkelijk gezag dan ook in overeenstemming met het kerkelijk leerambt zou hebben uit te oefenen.[3]

Het is volkomen waar, dat de invoering in de Luthersche lands-

1) Dit sprak LUTHER onomwonden uit in zijn geschrift *Von Papstum zu Rom wider den hochgerühmten Romanisten zu Leipzig* (Juni 1520).

2) Vgl. Dr H. BOUWMAN *Gereformeerd Kerkrecht* Dl. I (1928) blz. 205, cf. de opvatting van KARL HOLL *Ges. Aufsätze* I, 349. Anders KATTENBUSCH *Die Doppelschichtigkeit in Luther's Kirchenbegriff* S. 94 en 101.

3) LUTHER richtte zich, gelijk bekend, tot den keurvorst van Saksen met het verzoek een kerkelijke visitatie in te stellen, De keurvorst ging hierop in, stelde een 'kurfürstliche Visitation' in en ontwierp daartoe een instructie. De visitatoren werden *zijn* beambten, alleen aan *hem* verantwoording verschuldigd. Hiermede was het landsheerlijk kerkbestuur ingevoerd, zij 't al ongetwijfeld niet in den geest van LUTHER.

kerken van consistoriën, welke, als door den landsheer bestelde kerkelijke organen, onmiddellijk wereldlijke publiekrechtelijke straffen zouden kunnen opleggen, tegen LUTHER's eigen opvatting inging.[1] Maar het verschil was uit *juridisch kerkorganisatorisch* oogpunt inderdaad toch niet principieel.[2]

Het geheele kerkrecht beschouwde LUTHER immers als uitwendig menschenwerk, dat met het wezen der kerk geen innerlijk verband heeft.[3] Op deze wijze kon uiteraard het interne structuurprincipe van het tijdelijke institutaire kerkverband niet worden gevat.

Het zgn. episcopale stelsel.

Intusschen ging de oudere Luthersche opvatting over de kerkregeering door de overheid, welke tot het eind der 17e eeuw de heerschende bleef, althans nog uit van een scherpe onderscheiding tusschen *jurisdictio ecclesiastica* en *jurisdictio saecularis*. Zij erkende, dat de eerste haar voornaamste taak heeft in de handhaving van de zuivere leer in de kerk en dat zij dus slechts in overeenstemming met de predikanten als de eigenlijke ambtelijke gezagsdragers (het ministerium) mocht worden uitgeoefend.

Den rechtvaardigingsgrond voor het uitwendig landsheerlijk kerkbestuur vond men van theologische zijde in de positie van de Christelijke overheid, die, als hoedster van de beide tafelen van den decaloog, in de kerk de plaats van 'praecipuum membrum ecclesiae' innam.[4]

Eerst de broeders JOACHIM[5] en MATTHAEUS STEPHANI[6], de eerste juristen, die zich op de wetenschappelijke beoefening van het protestantsche kerkrecht gingen toeleggen, zochten met voorbijgang van den theologischen, naar een positiefrechtelijken rechtvaardigingsgrond voor het landsheerlijk kerkenregiment, welke constructie sinds REINGKINK in eenigszins gewijzigden zin met de oudere theologische werd verbonden.

1) Vgl. SOHM *Kirchenrecht* I S. 542-633 en K. MÜLLER *Ueber die Anfänge der Konsistorialverfassung*, Hist. Zeitschr. B. 102 S. 1 ff.
2) Vgl. TROELTSCH *Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen* (1919) S. 517/8 noot 235.
3) Daarom zijn ook de denkbeelden van LUTHER betr. de mogelijkheid aan de gemeente zelve de verkiezing der ambtsdragers in handen te geven en haar ook de leertucht op te dragen (Zie *Luther's Werke*, Braunschw. VII, 139), niet van *principieele* beteekenis.
4) Zoo reeds MELANCHTON *Loci* (Corpus doctrinae Lips. 1561) p. 640.
5) *Institutiones juris canonici* (1604).
6) *Tractatus de jurisdictione* (1611).

Door den vrede van Augsburg (1555) nl. was het bisschoppelijk kerkbestuur in de protestantsche landen, tot de godsdienststrijd zou zijn beslecht, geschorst. Hierdoor zou nu volgens de gebroeders STEPHANI dit kerkbestuur ad interim op de protestantsche landsheeren zijn 'gedevolveerd' en wel als een uitbreiding van het onder de Frankische monarchie ingevoerde instituut der kerkvoogdij (jus advocatiae).
Deze constructie hadden de juristen reeds vóór de gebroeders STEPHANI gevolgd.[1)] De laatsten trokken hieruit echter bepaalde conconclusies: Zij onderscheidden twee personen in den landsheer: den vorst *qua talis* en als *vertegenwoordiger der bisschoppen ad interim*. Het wereldlijk gezag komt hem *jure proprio*, het bisschoppelijk of kerkgezag echter slechts door bijzondere keizerlijke concessie *(concessione imperatoris)* toe als een bloot provisioneel gezag, dat slechts *instar depositi* bij hem berust tot de bijlegging van den godsdienststrijd.
Deze juridische constructie, die men thans het 'episcopale stelsel' noemt[2)], werd voortaan op het voetspoor van THEODORUS REINGKINK met de oudere dogmatisch-theologische constructie van de overheid als 'praecipuum membrum ecclesiae' en 'custos utriusque tabulae' verbonden, waarvoor men zich op de 'natuur der zaak' en de Heilige Schrift meende te kunnen beroepen. Daarbij onderging de juridische constructie der STEPHANI's een niet onbelangrijke wijziging. Het bisschoppelijk kerkgezag werd nl. nu als een onrechtmatige *usurpatie* beschouwd en de regeling van den godsdienstvrede niet als een *provisioneele* concessie (devolutie), maar veeleer als een definitieve *restitutio* aan den landsheer van zijn natuurlijke rechten in de kerk gevat.
Bij de uitwerking der aldus theologisch en juridisch gefundeerde episcopale theorie door GERHARD, CARPZOVIUS e.a. werd de bekende leer van de drie standen ontwikkeld, welke weder duidelijk aan een universalistische opvatting van het tijdelijk kerkverband is georienteerd: De kerk bestaat volgens deze opvatting uit de burgerlijke overheid (den 'status politicus' of regeerstand), den stand der huisvaders (status oeconomicus) en den leerstand (status ecclesiasticus), van welke drie alleen de laatste het eigenlijke *interne kerkgezag* heeft, inzooverre het alleen aan hem toekomt ambtelijk over leerkwesties in Schriftuurlijken zin te oordeelen, terwijl de burgerlijke overheid in de kerk slechts met een *potestas externa* is bekleed, welke bestaat in de instandhouding van den eeredienst, de bestelling van het leerambt, de bijeenroeping der synoden, de onderdrukking van afgoderij en ketterij en de bestraffing van onchristelijken levenswandel, en het

1) Vgl. STAHL *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten* (2e Aufl. 1862) S. 5 noot 4).
2) Dit stelsel wordt ook door STAHL in zijn aangehaald werk voorgestaan.

gelding verschaffen aan besluiten met betrekking tot de leer en de liturgie; terwijl tenslotte den stand der huisvaders de *potestas communis* toekomt zich uit zelfstandig Schriftonderzoek een eigen oordeel te vormen en zich geen iudicium van overheid en leerstand zonder zijn toestemming te laten opleggen.[1)]

In deze geheele beschouwing blijft, ondanks de te prijzen poging het interne kerkgezag van het wereldlijke te onderscheiden en aan de Schrift te binden, de eigenlijk *juridische* zijde van het kerkverband van uitwendig, politisch karakter, terwijl aan het wereldlijk gezag in de kerk zelve een zij 't al uitwendige plaats wordt aangewezen.

De afbakening tusschen *iurisdictio interna* en *externa* miste althans in zooverre een scherp *juridische* beteekenis, dat aan het interne kerkgezag tenslotte geen zelfstandige juridische competentie *los van de wereldlijke overheid* werd toegekend.

Het zgn. territoriale stelsel.

Dit was het vitium originis der Lutheraansche episcopale theorie, waardoor zij in de 18e eeuw reddeloos ten offer viel aan de humanistisch natuurrechtelijke theorieën van het zgn. *territoriale stelsel* en het zgn. *collegiale stelsel*.

Het eerste, dat vooral door THOMASIUS' invloed het episcale stelsel volstrekt verdrong, en vooral door het streven naar kerkelijke tolerantie tegenover de pietisten werd geleid[2)], hief de tegenstelling tusschen intern en extern ambtsgezag in het tijdelijk kerkinstituut radicaal op. Het liet alle organisatorisch gezag in de kerk opgaan in dat van den landsheer, en ontzegde aan den 'leerstand' iederen invloed op de kerkregeering. De wereldlijke overheid heeft uit eigen hoofde deze regeering, welke krachtens THOMASIUS' natuurrechtelijke opvatting geen andere taak heeft, dan den uitwendigen vrede in de kerk te handhaven, terwijl voor de organisatorische handhaving van de leertucht bij hem in 't geheel geen plaats overbleef.

J.H. BÖHMER, de belangrijkste verdediger van dit stelsel, ruimde weliswaar aan de beslissing van leerstellige strijdvragen ter vaststelling van de doctrina publica weer een plaats in het kerkbestuur in, doch hij leerde, geheel in den geest van THOMASIUS, dat deze beslissing slechts in 't belang van den staat ter verzekering van den uitwendigen vrede toelaatbaar was en dat zij juist daarom alleen aan de wereldlijke regenten 'sine concursu necessario Theologorum' toekwam.[3)]

Het zgn. collegiale stelsel.

1) Deze leer is het scherpst en meest uitvoerig uitgewerkt door CARPZOVIUS in zijn *Diss. de jure decid. theol. controv.* (1695).
2) Hierover uitvoerig STAHL a.w. S. 15 ff. THOMASIUS' humanistische tolerantie-idee lag overigens geenszins in de lijn van SPENER c.s.
3) *Jus ecclesiast. prot. lib.* I lit. 1 § 32 sqq; aangeh. bij STAHL a.w.S. 21.

Tenslotte vernietigde de zgn. *collegiale theorie*, gelijk zij door CHRIS-

TOPH MATTHAEUS PFAFF werd gefundeerd, en in de Duitsche landskerken in de tweede helft der 18e eeuw tot practische doorvoering kwam, ofschoon zij de innerlijke vrijheid der kerk in 't gevlij scheen te komen, de laatste resten van inzicht in het eigen structuurkarakter van het kerk-instituut, door dit laatste in het individualistisch natuurrechtelijk schema van een ‘societas’, een ‘maatschappelijk verdrag’ te vatten. De kerk werd geconstrueerd als een vrije private associatie of vereeniging van godsdienstig gelijkgezinde individuen, waarin alle norm en gezag berust op overeenkomst der leden. De verhouding tusschen kerk en staat werd op dezelfde leest geschoeid als die tusschen den staat en de overige vrije private corporaties.
De staat heeft de *jura majestatica*, de opperhoogheid over de kerk, omvattend de bevoegdheid tot reformatie, het oppertoezicht en de bescherming der kerk. De laatste heeft de zgn. *jura collegialia*, omvattend de contractueele vaststelling van het dogma, de regeling der liturgie, de bestelling van het leerambt, de contractueele vaststelling van kerkordeningen en de handhaving der tucht.
De *meerderheid* beslist hier alles. Van een eigen bevoegdheid der geloovigen als zoodanig, laat staan van de erkenning van Christus' Koningschap in het instituut, is geen sprake meer.

Zwingli's opvatting van het kerkinstituut. Bullinger en Erastus.

Heeft aldus de Luthersche opvatting aan de interne structuur van het kerkinstituut geen recht kunnen laten wedervaren, ook ZWINGLI[1)] heeft tenslotte de organisatie van het tijdelijk instituut overgeleverd aan den staat, doordat hij in het innerlijke structuurprincipe van het laatste geen voldoende inzicht had. Ook de Hervormer van Zürich ging uit van de ecclesia invisibilis en karakteriseerde haar later als de gemeenschap der uitverkorenen, welke conceptie bij hem intusschen door de inwerking van het humanistisch ‘universeel theïsme’ is vertroebeld.

Alleen de zgn. ‘zichtbare kerk’ heeft echter een organisatie. ZWINGLI rekende deze organisatie, anders dan LUTHER en in scherpe oppositie tegen het sectentype, tot een wezenlijk kenmerk van de ‘ecclesia visibilis’ en zocht de laatste in de verzamelingen van de plaatselijke kerken (de ‘Kilchhören’).[2)]

1) Vlg. over hem SCHULTHESS-RECHBERG *Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche* (1909) en GOTTSCHICK *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* Bd. VIII S. 590 ff.
2) In een reeks van plaatsen worden de ‘Kilchhören’ zelfs leden van de algemeene ‘ecclesia invisibilis’ genoemd, inzooverre zij het Woord Gods tot richtsnoer van haar kerkelijk handelen maken. Zie GOTTSCHICK t.a.p.

Slechts de institutair geordende plaatselijke kerk kan volgens hem een met gezag bekleede kerkvergadering zijn. Maar de organisatie zelve en de geheele interne kerkregeering liet hij over aan de Christelijke overheid, om haar in overeenstemming met de gemeente, niet 'jure suo', maar 'im Namen der Kirche' uit te oefenen.

En zoo zien wij ZWINGLI en zij die hem in zijn kerkrechtelijke opvattingen volgden, als BULLINGER en THOMAS ERASTUS, scherp positie kiezen tegen de Calvinistische opvatting van de kerkelijke tucht als een eigen bevoegdheid van het kerkinstituut. De predikanten hebben volgens hen geen anderen last, dan te vermanen, maar de sleutelmacht der kerk mist bij hen allen intern-juridischen zin.

Calvijn's opvatting van het kerkinstituut.

Eerst CALVIJN deed den stouten greep, de Christelijke Schriftuurlijke beschouwing van de ecclesia invisibilis als het 'mystieke lichaam van Christus', de gemeente der uitverkorenen, in den innigen samenhang te vatten met de interne structuur van het kerkinstituut als tijdelijk samenlevingsverband.

Hoezeer eenerzijds de groote Hervormer van Genève nog bevangen bleef in een opvatting van den Christelijken staat, waarbij de band met de kerk aan den eerste het Christelijk karakter moet verleenen, in CALVIJN's *kerkconceptie*, speelt deze opvatting geen rol meer.

CALVIJN is de eerste, die de organisatie van het tijdelijk kerkinstituut, als reëel samenlevingsverband, uit diens innerlijke, in de Schrift onthulde, structuurwet zelve heeft verstaan.

Eenerzijds wordt het instituut dus door hem zoowel *onderscheiden* van de 'ecclesia invisibilis' *als daarmede in den innigsten samenhang gevat, en is zijn conceptie van het institutaire kerkverband* door het reeds bij LUTHER in volle klaarheid gevatte beginsel van de alleenheerschappij van Christus door diens Woord en Geest gezuiverd van de Roomsche hierarchiegedachte. Ander-

zijds legt hij den vollen nadruk op de essentieele beteekenis der inwendige kerkinrichting in haar onlosmakelijken samenhang met Schrift en belijdenis.

Juist, omdat CALVIJN met het dualistisch schema van natuur en genade principieel gebroken heeft, *kan* hij de interne organisatie van het instituut niet langer als een indifferente, wereldsche aangelegenheid aan de wereldlijke overheid delegeeren.

Hij ziet scherp in, dat het inwendig verbandsrecht der kerk op essentieele wijze samenhangt met de geheele uitzonderlijke structuur van dit instituut en dat uit de grondgedachte der Christocratie in haar toespitsing op dit structuurprincipe noodwendig moet voortvloeien, dat *ook in juridischen zin* aan de kerk een souvereiniteit in eigen kring toekomt. Juist, wijl het instituut een tijdelijk verbandskarakter draagt, moet zijn innerlijke structuur zich in alle zijden van zijn werkelijk bestaan uitdrukken. De gezagsstructuur in dit verband kan dus ook niet, gelijk bij LUTHER, worden afgesloten in een *geloofs*gezag zonder meer, zij heeft ook haar juridische, haar moreele, haar economische en andere zijden.

Juist de omstandigheid, dat CALVIJN ten volle met het structuurprincipe van het kerkinstituut als *reëel samenlevingsverband* rekening hield, verklaart, waarom voor hem, in tegenstelling tot LUTHER, het kerkverband niet opgaat in de functie van 'Heilsanstalt', maar in alle sferen van de menschelijke samenleving in eigen structuur fungeert.[1)]

En hieruit verklaart zich ook, dat CALVIJN, evenals JOHANNES À LASCO, zich voor de noodzakelijkheid van een interne kerkelijke organisatie ook op ieder ander georganiseerd verbandsleven kon beroepen[2)], ofschoon hij, zoowel ten aanzien van de bestelling der

1) Op deze eigenaardigheid hebben vooral HUNDESHAGEN (Zeitschr. f. Kirchenrecht Bnd I S. 455) en K. RIEKER *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung* (1899) S. 68 met nadruk gewezen.

2) Zie *Institutio religionis Chr.* IV, 11, 1: 'Quemadmodum nulla urbs nullusve pagus sine magistratu et politia stare potest: sic ecclesia Dei.... sua quadam spirituali politia indiget.'
In gelijken zin JOHANNES À LASCO in den aanvang zijner *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii* (ed. KUYPER II, p. 45).

vier ambten, als ten aanzien van de wijze, waarop hij bij de verkiezing van de ambtsdragers aan de gemeente invloed wilde toekennen, zich uitsluitend liet leiden door de eigen structuurwet van het kerkinstituut, zooals hij die in de Heilige Schrift beschreven vond.

Dat schrijvers als KAMPSCHULTE, MARCKS, DILTHEY, SOHM en THOMPSON, CALVIJN's opvatting ter zake grondig hebben misverstaan, door haar in den zin van een leer der volkssouvereiniteit, een politische democratie en een modern representatief stelsel te interpreteeren[1)], behoeft nauwelijks betoog, wanneer men op de grondbeginselen van CALVIJN's opvatting der kerkinrichting let, zooals hij die in het vierde boek zijner *Institutio* met meesterlijke klaarheid heeft uiteengezet. Doch op dit punt komen wij vanzelve hieronder terug.

1) KAMPSCHULTE *Joh. Calvin* I S. 269/270: 'Das vornehmste Recht der kirchlichen Gewalt, die Excommunication, dürfen die Geistlichen nicht ausüben ohne Hinzuziehung der Vertreter der Gemeinde: noch viel weniger darf diese Strafe von einem Einzelnen verhängt werden. Es war nur consequent, dasz die *Souveränität der Gemeinde* in der Ausübung dieses wichtigsten kirchlichen Rechtes auch in besonderer Weise äusserlich zum Ausdruck gelangte.' De opvatting van dezen Roomschen schrijver, dat CALVIJN de souvereiniteit in de kerk zoekt in den gezamenlijken wil der gemeenteleden wordt gedeeld door ERICH MARCKS *Gaspard von Cologny* I, 1 S. 296 ff., door DILTHEY in diens opstel *Die Glaubenslehre der Reformatoren* (Preuss. Jahrbücher Bnd LXXV S. 79), SOHM *Kirchenrecht* I S. 649 Anm. en S. 653 ff., terwijl ook STAHL *Die lutherische Kirche und die Union* (2e Aufl. 1860 S. 320) tot deze opvatting neigt, waar hij zegt, dat bij CALVIJN het algemeen priesterschap der geloovigen het *constitueerende* element der kerkenordening is, in tegenstelling tot LUTHER's opvatting. Hiertegen terecht RIEKER a.w. S. 141.
Ook de opvatting van R.E. THOMPSON *A History of the presbyterian Churches in the United States* p. 286 en die van SOHM a.w. S. 653 ff., als zouden in de presbyteriale kerkinrichting de ouderlingen de vertegenwoordigers der gemeente zijn in den modernen zin van het representatief stelsel in de staatsinrichting, is door RIEKER a.w. S. 141 ff. afdoende weerlegd.

§ 2 - Het transcendentaal grens-karakter van de individualiteitsstructuur van het kerkinstituut. De kerk als instrumenteel instituut der wederbarende genade en het probleem kerk en secte-type.

Het radicaal-type van het tijdelijk kerkverband.

De interne structuur van het kerkinstituut wijst reeds in het radicaal-type aan dit samenlevingsverband een geheel eenige en uitzonderlijke positie aan.

Het is immers niet twijfelachtig, dat het *pistisch is gequalificeerd*, dat het m.a.w. zijn bestemmingsfunctie slechts kan vinden in een tijdelijke geloofsgemeenschap in onderworpenheid aan de Goddelijke openbaringsnorm, en dat het een typisch *historische fundeering* moet vertoonen.

Met deze bloot radicaal-typische qualificatie is uiteraard het kerkinstituut, in zijn essentieel *Christelijk* karakter, nog niet getroffen.[1] *Iedere* gedifferentieerde godsdienstige gemeenschap heeft haar qualificeerende radicaalfunctie noodwendig in den wetskring van het geloof.

Maar reeds de nog bloot *modale* preciseering van deze bestemmingsfunctie is voldoende, om ons te doen inzien, dat het rijk der door het desbetreffende radicaal-type omsloten structuren een geheel eenige plaats in de tijdelijke menschelijke samenleving moet innemen.

Immers in de algemeene theorie der wetskringen zagen wij, hoe de geloofsfunctie, naar haar modale structuur, in den vollen zin des woords een *transcendentaal grenskarakter* bezit, inzooverre zij zelfs in *afvallige geslotenheid* noodwendig uitwijst naar den Goddelijken Oorsprong der schepping.

Zoo moet dan ook iedere samenlevingsstructuur, die in dezen wetskring is gequalificeerd, dit transcendentale grenskarakter vertoonen, dat aan geen der overige verbandstypen eigen is.

1) Met de theoretische preciseering van het radicaal-type van het kerkverband bedoelen wij uiteraard geenszins dit verband ‘onder een hooger genus als pseudo-algemeen begrip te subsumeeren’, waartegen KUYPER in zijn *Enc. der H. Godgel.* III blz. 191 zulke voortreffelijke opmerkingen maakt, die geheel in de door ons steeds verdedigde lijn liggen.

Immers, wel is waar fungeeren ook de laatste in den tweeden grenskring van onzen kosmos, maar zij zijn geen van alle door deze grensfunctie *gequalificeerd*. Ook binnen den wetskring van het geloof blijft zich hun eigen structuurprincipe handhaven, waarin de typische bestemmingsfunctie als zoodanig het transcendentaal grenskarakter *mist*.

Zoodra wij nu binnen het radicaal-type der historisch gefundeerde en pistisch gequalificeerde samenlevingsverbanden nader de individualiteits-structuur van het *kerk*type in het oog vatten, dan blijkt aanstonds, waarom het laatste slechts als tijdelijke openbaring van de *ecclesia invisibilis* mogelijk is en waarom dus iedere poging, in waarheid de *structuur* van het kerkinstituut theoretisch te benaderen, van de Christelijke geloofsbelijdenis der una sancta ecclesia in Jesu Christo moet *uitgaan*.

Het is juist het *Christelijk* transcendentaal grenskarakter van dit instituut, dat zijn structuur als *kerk* beheerscht en dat het onmogelijk maakt nog van een wezenlijk *kerk*-verband te spreken, wanneer daarin de zij 't al gebrekkige tijdelijke institutaire openbaring van het boventijdelijk lichaam van Christus zou worden gemist.[1)]

Een niet-Christelijke staat, een niet-Christelijke huwelijks-, gezins- en familiegemeenschap etc. etc. zijn in hare positieve openbaringen *mogelijk*. Een on-Christelijk kerkverband echter is een contradictio in terminis, zoo zeker als een on-Christelijke Christelijke geloofsgemeenschap een tegenspraak in zichzelve aanwijst. Niet een bloot-logische tegenstrijdigheid is hier uiteraard gemeend, maar een tegenstrijdigheid, die door *het innerlijk structuurprincipe* zelve is uitgesloten.

Dit alles wil niet zeggen, dat ook het tijdelijk kerkverband niet kan *deformeeren*, dat daarin niet allerlei zonden en dwalingen kunnen insluipen.

Maar zijn structuurprincipe zelve maakt het onmogelijk, een

1) Voortreffelijk is op dit punt de opmerking van BRUNNER a.w. S. 521: ‘Sie (het institutaire kerkverband) musz sich der Welt gegenüber wenigstens als Erscheinungsform der Kirche dokumentieren....’

inderdaad van de Goddelijke Woordopenbaring in Christus *volkomen afgevallen* geloofsverband nog langer als *kerk* te erkennen.

Want dit structuurprincipe stempelt het tijdelijk kerkinstituut als *openbaring* van het boventijdelijk corpus Christi, en waar deze innerlijke levenswet wordt terzij gesteld, kan ook de *innerlijke eenheidsband van het kerkinstituut* niet worden gerealiseerd en kan hoogstens de *naam* van kerk bewaard blijven.

Een staat, een gezinsverband etc. blijven in hun subjectieven afval van den Christelijken levenswortel nog altijd *binnen de grenzen van hun structuurprincipe*.

Maar de individualiteits-structuur van het tijdelijk kerkverband heeft een *Christelijk transcendentaal grenskarakter*, dat geen afvallige afsluiting in het tijdelijke gedoogt.

Het kerkinstituut is naar zijn innerlijke structuurwet zelve een institutaire openbaring van de zgn. ‘gratia particularis’.

Nogmaals de verhouding van ‘bijzondere’ en ‘gemeene gratie’. Waarom wij deze terminologie liever door een andere vervangen, nl. die van tijdelijkconserveerende en vernieuwende of wederbarende genade.

Hier raken wij nu opnieuw het probleem in zake de verhouding tusschen ‘bijzondere genade’ en de ‘gemeene gratie’, een probleem waaromtrent inderdaad nog veel verwarring en onhelderheid heerscht.

Wij hebben hiervoren deze verhouding voorloopig zóó gepreciceerd, dat de bijzondere genade rechtstreeks den boven-tijdelijken religieuzen wortel van het menschengeslacht raakt, terwijl daarentegen de gemeene gratie tot het tijdelijke leven beperkt blijft, maar nochtans haar creatuurlijk-transcendenten wortel en centrum slechts in Christus als het vleeschgeworden Woord kan vinden.

Daarmede kozen wij principieel positie tegen iedere dualistische ‘terreinenleer’, die in wezen niets anders is dan een nawerking van het dualistisch synthese-schema van ‘natuur’ en ‘genade’.

Wanneer nu echter het kerkverband naar zijn tijdelijke instelling zelve als instituut der bijzondere genade wordt erkend, dreigt

dan niet weder onmiddellijk de verwarring van tijdelijk instituut en boventijdelijk ‘corpus Christi’?

Anderzijds, wanneer van Calvinistische zijde zoo scherp wordt onderscheiden tusschen de ‘kerk als instituut’ en de ‘kerk als organisme’, waarbij de laatste (in haar terminologisch verwarrende aanduiding) wordt vereenzelvigd met de niet-institutaire openbaring van het corpus Christi in het tijdelijk leven[1)], dreigt dan niet de geheele onderscheiding tusschen ‘gratia communis’ en ‘gratia specialis’ te worden uitgewischt?

Zie daar vragen, van allerfundamenteelst karakter, waarin wij tot iederen prijs bij het licht van God's Woordopenbaring klaarheid moeten trachten te verwerven.

Wij hebben ons tot nu toe steeds aangesloten bij de in de gereformeerde theologie heerschende terminologie van ‘bijzondere’ en ‘gemeene gratie’. Maar, wanneer wij goed toezien, is deze laatste in haar aansluiting bij de scholastisch-Aristotelische begrippen van ‘genus’ en ‘species’ eer verwarrend dan verhelderend.

Zoo licht dreigt zich aan deze terminologie weer de voorstelling vast te knoopen, als zou de zgn. ‘gratia specialis’ een ‘specifiek terrein’ van innerlijk geestelijk genadeleven bestrijken, terwijl de ‘gratia generalis’ het ‘algemeen terrein’ van het ‘natuurlijk menschelijk leven’ qua talis zou omsluiten.

Deze voorstelling ware valsch en onschriftuurlijk.

Wat men ‘gratia specialis’ of ‘gratia particularis’ noemt, is inderdaad de omzetting van den afvalligen *wortel* van *heel* den kosmos in CHRISTUS JEZUS en is dus van *radicaal-universeel* karakter.

Deze radicale omzetting moet zich reeds in *deze* bedeeling noodwendig in de tijdelijke werkelijkheid openbaren eenerzijds in *conserveerende* anderzijds in *vernieuwende* werking.

De conserveerende werking openbaart zich primair hierin, dat God in CHRISTUS JEZUS als Verbondshoofd[2)] Zijn tijdelijke wereld-

1) Vgl. Dr A. KUYPER *Enc. der H. Godgel.* (2e dr. 1909) III, blz. 204.
2) Ook vóór de vleeschwording des Woords in Christus als den *beloofden* Middelaar!

orde in stand houdt en daarin de ontbindende werking van den zondeval in het tijdelijk leven sluit [aant.]. God de HEERE verloochent Zijn schepping ook in haar subjectieven afval niet, doch houdt haar tijdelijke structuren in stand, *die haar creatuurlijken Wortel, haar religieus centrum niet in den geest der Duisternis, den geest van den afval kunnen vinden*.[1] CHRISTUS JEZUS is in den vollen Schriftuurlijken zin des woords de 'tweede ADAM', in Wien niets van God's schepping kan verloren gaan. Slechts in *Hem* worden volgens de getuigenis der Schrift, alle geslachten der aarde gezegend. Slechts in *Hem* wil God zich ontfermen over Zijn gevallen schepping en slechts in *Hem* kan ook de *conserveerende* genadewerking in de tijdelijke structuur der schepping, waarin afvalligen en Christ-geloovigen zonder onderscheid besloten zijn, haar creatuurlijken Wortel hebben.

Buiten Hem is geen Goddelijke Genade, ook geen 'gemeene gratie', doch slechts de Openbaring van God's toorn over de zonde.

In de 'gemeene gratie', welke wij beter de *tijdelijke conserveerende genade* noemen, zijn dus ter wille van de volle, levende ware menschheid, welke in het 'corpus Christi', in de 'ecclesia invisibilis' besloten is, ook de afvallige, doode leden van het menschengeslacht begrepen.[2] In de 'bijzondere genade', welke wij beter de *vernieuwende* of *wederbarende genade* noemen, kan uiteraard alleen de 'ecclesia invisibilis' vervat zijn.

Deze vernieuwende genade, welke in Christus de zin-volheid van God's schepping behoudt, kan echter *in den tijd* niet verborgen blijven, doch komt noodwendig tot openbaring ook als de wortel der tijdelijke conserveerende genade.

Deze geheele tijdelijke openbaring der 'ecclesia invisibilis' doordringt den tijdelijken kosmos in al diens structuren en is te vinden overal waar de Christelijke levenshouding in tijdelijke gestalte tot

1) Daarom is het niet voldoende de zgn. gemeene gratie alleen op God Drieëenig als haar *Oorsprong* te betrekken. De vraag naar den creatuurlijk-transcendenten *wortel* dezer genade blijft dan immers onbeantwoord!

2) Vgl. JEZUS' gelijkenis van het onkruid en de tarwe, die tezamen moeten opwassen tot de schifting in het eindoordeel, opdat de tarwe niet met het onkruid worde uitgeroeid.

uiting komt in haar onverzoenlijke antithese met de levenshouding der civitas terrena. Zoo komt de diepere eenheid tusschen conserveerende en wederbarende genade dus *over de geheele linie*, en niet slechts in het kerkinstituut tot uiting.

Dit is het wat Dr KUYPER bedoelde met zijn opvatting van de 'kerk als organisme' waarin hij in beginsel duidelijk en klaar tegen een dualistische scheiding tusschen 'bijzondere' en 'gemeene gratie' positie heeft gekozen. De term 'kerk als organisme' ware echter o.i. beter te vervangen door 'tijdelijk-kosmische openbaring van het lichaam van Christus', *maar hij omvat in dien breeden zin dan ook het tijdelijk instituut*.

Dat de 'ecclesia visibilis' in dezen universeelen zin niet kan *samenvallen* met het tijdelijk *kerkinstituut* springt aanstonds in het oog, waneer men bedenkt, dat dit laatste aan zijn bijzonder structuurprincipe gebonden blijft en bovendien eerst na Christus' verschijning in het vleesch kon optreden, terwijl de tijdelijk-kosmische openbaring van het corpus Christi alle structuren der tijdelijke menschelijke existentie omvat, en met de eerste openbaring van de antithese tusschen civitas Dei en civitas terrena haar intrede doet.

Het tijdelijk kerkverband als instrumenteel instituut der vernieuwende of wederbarende genade.

Wanneer wij nu na deze nadere uiteenzetting over de verhouding van de tijdelijke conserveerende en de vernieuwende of wederbarende genade de hierboven opgeworpen vraag onder oogen zien, hoe de kerk als tijdelijk instituut dan als instituut der 'gratia regenerativa' kan worden erkend, zonder weder in de verwarring van tijdelijk instituut en boventijdelijk lichaam van Christus terug te vallen, dan dienen wij het volgende op te merken:

Het kerkinstituut is als zoodanig door Christus ingesteld *binnen de reeds bij de schepping gegeven modale en, radicaal-typische structuur der tijdelijke werkelijkheid*[1], welke *door de conser-*

1) Vgl. ook de voortreffelijke beschouwingen van KUYPER *Enc. der H. Godgel.* III blz. 211.

veerende tijdelijke genade, de zgn. 'gemeene gratie', tegen de ontbindende werking der zonde in stand wordt gehouden.

Maar het is niet, gelijk de staat, een bijzonder instituut der *conserveerende* genade, omdat het naar zijn bestemmingsfunctie, als institutaire gemeenschap van Christ-geloovigen, niet verordend is om geloovigen en ongeloovigen zonder onderscheid in tijdelijk verband te omvatten, doch uitsluitend hen, die in het nieuw-testamentisch Verbond als uitverkorenen in het 'corpus Christi', in de ware, herstelde menschheid begrepen zijn.

En tegenover de overige tijdelijke verbandsopenbaringen der ecclesia invisibilis neemt het kerkinstituut in zooverre een uitzonderlijke positie in, dat het als *Christelijk geloofs*verband *gequalificeerd* is.

In dien zin is het kerkinstituut inderdaad een *separatum quid* der vernieuwende of wederbarende genade, daar de hier ingestelde ambten en bedieningen naar haar innerlijke structuur typisch gequalificeerd zijn als geloofsinstrumenten van de werking van het Woord Gods en van de werking der sacramenten binnen de gemeenschap der Christ-geloovigen.

Maar ook in het kerkinstituut zelve openbaart zich de wederbarende genade in CHRISTUS JEZUS als de ware Wortel van de tijdelijke conserveerende genade.

Want ook in dit *instituut* is de structuur *der reeds bij de schepping aan de menschheid ingeplante geloofsfunctie* weder *ontsloten* voor de Goddelijke Woordopenbaring in Christus en onthult daarin *den waren zin der πίστις*, welke aan de tijdelijke menschelijke existentie als zoodanig toekomt, en welker structuur, ook in den afval, door de conserveerende genade gehandhaafd blijft.

Institutair kerktype en sectetype. De opvatting van beide bij Troeltsch.

Intusschen doet de omstandigheid, dat het kerkinstituut, als tijdelijk instrumenteel instituut der vernieuwende of wederbarende genade, als zoodanig slechts als tijdelijk verband van Christgeloovigen bestaanbaar is, een nieuw fundamenteel probleem

rijzen, dat wij kunnen formuleeren als dat in zake de verhouding van kerk- en sectetype.

Dit probleem, dat reeds vroegtijdig de Christelijke kerk in haar institutaire openbaring verontrust heeft, is van vermeend dogmatisch onbevooroordeeld standpunt opnieuw aan de orde gesteld in de moderne zgn. 'religionssoziologische' studiën van MAX WEBER[1] en ERNST TROELTSCH.[2] Beide schrijvers orienteeren zich in hun opvatting van de sociologie aan de zgn. *formeele*, door SIMMEL geïntroduceerde richting.[3] Op het bijzonder standpunt en de eigen methodologie van WEBER kan ik eerst in de bijzondere theorie der wetskringen nader ingaan.

In het tegenwoordig verband moge ik mij beperken tot de opvatting, welke TROELTSCH in zijn bekend werk *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* in zake de verhouding van kerk- en sectetype ontwikkeld heeft.

Deze schrijver dan ziet, evenals WEBER, in kerk en secte twee zelfstandige sociologische typen, welke beide in het door hem zoo genoemde 'religieus-sociologisch grondschema des Christendoms', met zijn radicale spanning tusschen individualisme en universalisme, zouden zijn gegrond. Daarmede wordt uiteraard aan de 'secte' ieder moment van minderwaardigheid tegenover het kerkinstituut ontnomen. Zij wordt een volkomen gelijkgerechtigd sociologisch type naast het kerktype, dat belangrijke momenten van het oer-Christendom, welke in het kerktype teruggedrongen zijn, weer tot zij 't al eenzijdige gelding brengt.

Het wezen der kerk als tijdelijk verband ligt volgens TROELTSCH in haar karakter van boven-individueele 'Anstalt', van georganiseerd constant genade- en verlossingsinstituut. In dit verband wordt men bij zijn geboorte opgenomen en door den kinderdoop komt men binnen het bereik van zijn 'Wunderkreis'. De ambtelijke organisatie blijft hier de draagster van de genade-schat, onafhanke-

1) Van MAX WEBER komt hier vooral in aanmerking de verhandeling: *Kirchen und Sekten in Nordamerika* (Christl. Welt, 1906 S. 558 ff en 577 ff), welke grooten invloed op TROELTSCH' opvatting heeft gehad.
2) *Die Soziallehren der Christl. Kirchen und Gruppen* (1919) S. 358 ff.
3) a.w. S. 364 noot 164.

lijk van toevallige persoonlijke onwaardigheid der ambtsdragers.

Van hieruit is nu het compromis met de gegeven 'wereldsche ordeningen' mogelijk; want bij alle gebrekkigheid der personen blijft de heiligheid en goddelijkheid van het instituut, en de kerk heeft de belofte, door de in haar wonende 'wonderkracht' de wereld te zullen overwinnen.

En zoo is volgens TROELTSCH met dit kerktype, dat hij het zuiverst in het Roomsche hierarchisch instituut belichaamd ziet, ook vanzelve het universalistisch ideaal gegeven, alle gegeven wereldsche tijdelijke samenlevingsordeningen aan zich te onderwerpen en in zich op te nemen als een lagere voortrap voor de Christelijke genadegemeenschap.

Hiertoe is uiteraard een relativeering noodig van de absolute evangelische maatstaven, wat door een synthese met de Stoische en Aristotelische opvatting der lex naturalis wordt bewerkstelligd.

Zoo wordt dus het kerktype bij TROELTSCH tot de incarnatie van een universalistische synthese tusschen 'boven-natuurlijke' Christelijke genadereligie en 'natuurlijke' samenlevingsordeningen, welk compromis wijsgeerig slechts in een synthese-philosophie, gelijk de Thomistische, is te rechtvaardigen.

Sociologisch streeft het kerktype steeds in dezen of genen vorm naar een kerkelijk-burgerlijke organisatie der menschelijke samenleving, en naar een 'kerkelijke eenheidscultuur', waarin het kerkinstituut heel de 'natuurlijke' samenleving zoowel in haar politische als niet-politische structuren onder zijn leiding krijgt.

Dit geheele sociologisch type zou nu een noodwendige consequentie zijn van den universalistischen factor in het sociologisch grondschema des Christendoms, dat naar deze zijde gezien de '*wereld*' wil winnen en vernieuwen.

Tegenover dit kerktype ziet dan TROELTSCH het wezen van het secte-type in een bewuste prijsgave van de idee der kerk als een van de individueele persoonlijke qualiteiten onafhankelijk genade-instituut en van het daarmede noodwendig verbonden universalistisch-sociale ideaal eener wereldbeheersching van boven af. Tegenover het *instituut* stelt de secte de *gemeenschap*

der vrijwilligheid en *van de persoonlijke bewuste aansluiting daarbij*, die zich slechts met den *genootschapsvorm* verdraagt. Alles hangt daarbij dus af van de persoonlijke waardigheid der deelnemende individuen. In de secte-gemeenschap wordt men niet door geboorte opgenomen, maar eerst op grond van persoonlijke bekeering.

De Christelijkheid en heiligheid dezer gemeenschap wordt niet gevonden in de objectieve garantie van een instituut met zijn genade-sacramenten, maar in het persoonlijk leven der individueele leden. Daardoor is vanzelve het secte-type aangewezen op kleinere groepsvorming. In deze kleine gemeenschap wil men het sociale ideaal zonder eenig compromis met de gegeven wereldordeningen zuiver uit het evangelie en de liefdewet van Christus winnen. De wereldsche samenlevingsordeningen, welke zich met dit evangelisch sociale ideaal niet verdragen, worden niet erkend, maar 't zij in stille verdraagzaamheid gemeden, 't zij in een geestdriftigen eschatologischen stormloop bestreden, om ze door een zuiver christelijke ordening te vervangen.[1)]

Dit sectetype is nu volgens TROELTSCH de sociologische consequentie van den tweeden, den *individualistischen factor* in het religieus-sociologisch grondschema des Christendoms.

Het radicale individualisme als de eene zijde van JEZUS' prediking zou nl. gelegen zijn in de accentueering van de eeuwige en oneindige waarde van het individu als kind van God, waartegenover alle tijdelijke verschillen in stand en positie hun beteekenis verliezen, terwijl het individu zonder bemiddeling van eenig instituut rechtstreeks met God in gemeenschap treedt.

Critiek op TROELTSCH' opvatting van kerk- en sectetype.

De hierboven uiteraard slechts summier weergegeven opvatting van TROELTSCH in zake het probleem van de verhouding tusschen kerk- en sectetype staat en valt in de eerste plaats met de juistheid van zijn conceptie van het ‘religieus-sociologisch grondschema des Christendoms’, en deze conceptie staat en valt met het geheele uitgangspunt zijner zgn. ‘Religionssoziologie’.

Wat dit laatste betreft merken wij op, dat deze ‘Religions-

1) a.w. S. 362, 372 ff, S. 427 ff.

soziologie' geworteld is in het historistisch immanentiestandpunt, waarbij het theoretisch denken de Christelijke religie en alle tijdelijke openbaringen van het 'corpus Christi' in de menschelijke samenleving, bloot als historisch-sociologische verschijnselen tegemoet meent te kunnen treden, en hun subjectief zingehalte naar vermeend dogmatisch onbevooroordeeld wetenschappelijke methode te kunnen benaderen.[1)]

Daarbij wordt geopereerd met formeele zgn. sociologische 'ideaaltypen' als 'kerk' en 'secte', welke niet aan de interne individualiteits-structuren der pistisch gequalificeerde samenlevingsverbanden gewonnen zijn, maar die veeleer subjectieve denkschema's zijn, welke men uit de subjectief-historische verschijnselen zelve, met bewuste idealiseering van hun rationeele tendenzen, meent te hebben geabstraheerd en die dienen moeten om het subjectief zingehalte dezer laatste 'zweck- und wertrational' te leeren verstaan.

Zoo wordt uiteraard ook de interne structuur van het tijdelijk kerkverband gedenatureerd tot een schematisch subjectief 'ideaaltype', dat men uit een bepaald moment van de 'religieus-sociologische grondidee' van het historisch verschijnsel 'Christendom' en haar rationeel-subjectieve werkingen in de historische ontwikkeling meent te kunnen construeeren. Het aldus opgestelde 'ideaaltype' wordt dan verder als *het* kerktype aan de verschijnselen *opgelegd* en van hieruit worden alle werkelijke kerkformaties geïnterpreteerd als historisch-bepaalde nuanceeringen van eenzelfde sociologisch grondschema.

Bij deze geheele wetenschappelijke instelling kan natuurlijk een wezenlijk normatieve structuuridee van het kerkinstituut geen rol spelen. Dit zou immers een 'dogmatische binding' van het wetenschappelijk onderzoek beteekenen.

Maar juist door *deze* instelling van het wetenschappelijk denken wordt het onmogelijk, de onderscheiden positieve gestalten, waarin het kerkinstituut zich openbaart, in haar *ware, normatieve individualiteits-structuur* te vatten.

1) Hiertegen terecht ook E. BRUNNER *Das Gebot und die Ordnungen* S. 673/4.

Men *kan* inderdaad alle positieve kerkformaties niet van uit TROELTSCH' 'kerktype' interpreteeren, zonder de verschijnselen zelve geweld aan te doen. Het ideaaltype wordt, hoezeer onbedoeld, tot normatief structuurprincipe verheven, waarnaar men de samenlevingsverschijnselen beoordeelt, omdat deze laatste nu eenmaal een normatieve structuur bezitten. Het immanentiestandpunt met zijn verborgen religieus apriori belet echter den onderzoeker, de *ware zin-structuur* van het kerkinstituut te vatten.

Hoe zal men toch in deze zin-structuur inzicht verkrijgen, wanneer men reeds begint met de vooropstelling, dat de 'religieuze grondidee' van het evangelie (dat men uit den samenhang der Goddelijke Woordopenbaring heeft losgerukt en humanistisch heeft geïnterpreteerd!)[1] een spanning tusschen een absoluut religieus individualisme en een absoluut religieus universalisme in zich bergt; dat in verband daarmede de verhouding tusschen Christelijke religie en tijdelijke wereldordeningen het entweder-oder beteekent van ascetische mijding dan wel van een compromis en een synthese met de lagere 'natuur'; dat het 'kerktype' noodwendig 'universalistische' tendenzen moet bezitten en naar een soort 'kerkelijke eenheidscultuur' onder leiding van het genade-instituut moet streven, terwijl de idee van de 'vrije kerk' noodzakelijk een sectarisch type zou vertoonen?

Zelfs een onderzoeker van den wetenschappelijken rang en de erkende bekwaamheid van ERNST TROELTSCH moet bij zulk een apriorische instelling in zijn interpretatie van de verschijnselen het spoor bijster raken.

Hoezeer hij CALVIJN's kerkbeschouwing *principieel heeft vervalscht, door haar in zijn kerk- en sectetype te wringen*, is reeds overtuigend aangetoond door Dr SEVERIJN in diens verhandeling *Ernst Troeltsch over de beteekenis van het Calvinisme voor de cultuurgeschiedenis*.[2]

Wij hebben hierboven uitvoerig betoogd, dat de universalistische

1) Vgl. ook Dr A. KUYPER *Enc. der H. Godgel*. III, blz. 186 tegen de isoleering van 'de leer van JEZUS'.

2) *Antirevol. Staatk*. (driem. org. 1e Jrg. 1927) blz. 1-72.

opvatting van het kerkinstituut, gelijk wij die in klassieken vorm in de hoogmiddeleeuwsche Romanistische kerkidee belichaamd vonden, berust op een (althans ten deele) wezenlijken afval van het Christelijk transcendentiestandpunt en in waarheid een synthese beteekent met de heidensche verbandsbeschouwing.

Men *moet* op dit punt religieus positie kiezen. Er bestaat geen mogelijkheid een wezenlijke wetenschappelijke neutraliteit te dezen aanzien te bewaren. TROELTSCH heeft religieus positie gekozen in *humanistischen zin* en benadert van uit deze instelling de kerk-structuur.

Kerk- en sectetype in den zin van Troeltsch zijn beide in strijd met het Christelijk transcendentiestandpunt. Waarom op dit standpunt de secte niet gelijkwaardig kan zijn aan het kerkinstituut.

Kerk- en sectetype in den trant, waarin TROELTSCH ze vat, zijn beide in strijd met het Christelijk transcendentiestandpunt.

Inderdaad is het sectetype van individualistisch-nominalistischen huize. Waar het de 'ecclesia visibilis' in haar tijdelijke verbandsstructuur vanuit het 'bekeerde individu' poogt op te bouwen en van het dualistisch schema van 'natuur' en 'genade' uitgaat, is de nominalistische instelling met handen te grijpen.

In zooverre kan het van Christelijk standpunt niet gelijkwaardig zijn met de idee van de institutaire kerk, *al moet aanstonds nadrukkelijk en onomwonden worden erkend, dat het opkomen der secten vaak op een innerlijke deformatie van het kerkinstituut wijst*.[1)] Want zoodra men het tijdelijke kerkverband op de persoonlijke qualiteiten van bekeerde individuen laat rusten, is het *als kerk verloren*.

De Schriftuurlijke grondgedachte ten aanzien van de kerk is deze, dat het eenig fundament der zaligheid buiten ons zelve, *alleen in Christus Jezus te vinden is*.

Slechts op *Hem*, als den vasten grond, kan het tijdelijk kerk-

1) Zoo merkt Dr A. KUYPER in zijn *Tractaat van de Reformatie der Kerken* (1884) blz. 110 terecht op: 'Secten ontstaan bijna altoos door de schuld der kerk....' In gelijken zin BRUNNER a.w. S. 527.

verband gebouwd zijn. De persoonlijke qualiteiten der individueele wedergeborenen zijn als grondslag voor een kerkformatie een bedriegelijk drijfzand. Juist daarom past het begrip ‘vereeniging’ of ‘genootschap’ niet op de geïnstitueerde kerk.

De ware Christelijke kerk wordt niet door menschen gebouwd, maar Christus bouwt zich Zijn kerk door Zijn Woord en Geest en niet uit ‘bekeerde individuen’, maar *in de lijn van het Verbond*, als leden van één lichaam, dat slechts *in Hem* geheiligd is.[1)]

Zal nu inderdaad Christus door Zijn Woord in het tijdelijk kerkverband heerschen, dan moet ook het oordeel over de persoonlijke wedergeboorte aan *Hem* en niet aan menschen blijven. Dan is dus iedere poging het *tijdelijk kerkverband* op persoonlijke wedergeboorte en bekeering te grondvesten, een ingrijpen van den mensch in het regiment van den Koning der Kerk, een revolutionaire grondgedachte, welke de verhouding tusschen ecclesia visibilis en ecclesia invisibilis omkeert.

Juist, wijl het tijdelijk kerkverband als zoodanig slechts *instrumentum* der Goddelijke genade in CHRISTUS JEZUS kan zijn door den dienst des Woords en der Sacramenten, moet het krachtens zijn innerlijke structuurwet een *institutair* karakter dragen, dat zich ook in zijn organisatievorm behoort uit te drukken.[2)]

En eerst in en om den geïnstitueerden dienst des Woords en der Sacramenten kan zich het corporatieve moment in het kerkinstituut als tijdelijke *congregatio fidelium* constitueeren, maar dan ook naar de geloofsnorm der Goddelijke Woordopenbaring, *in de lijn van het Verbond* en niet als een vergadering van individuen. Het Verbond in CHRISTUS JEZUS nu omvat naar de getuigenis der Schrift ook de kinderen der geloovigen[3)], ook al kan het zijn, dat zij *individueel* niet tot de ecclesia invisibilis zullen blijken te behooren, en zich later als ongeloovigen openbaren.

1) Vgl. Matth. 13:18 en 19.
2) Vgl. CALVIJN Inst. IV, 8, 2: ‘id dotum non proprie hominibus ipsis, sed ministerio, cui praefecti sunt, dari; vel (ut expeditius loquamur) verbo cuius ministerium illis est commissum.’
3) Vgl. Gen. 17:7, Matth. 19:14, Luc. 22:11, Hand. 2:39 en 10:47, Col. 2:11, 12, 13 en andere plaatsen.

Zoodra met de verbondsgedachte in de tijdelijke kerkformatie gebroken wordt, is de deur geopend voor het individualistisch sectetype, dat het tijdelijk kerkverband uit bekeerde individuen wil opbouwen en daarmede de goddelijke structuurwet van het kerkinstituut miskent.[1)]

Ofschoon dus het kerkinstituut niet op persoonlijke wedergeboorte zijner leden kan zijn gebouwd, zoo blijft het nochtans als verband van Christ-geloovigen gequalificeerd en als zoodanig noodwendig een institutaire openbaring van de ecclesia invisibilis electorum.[2)]

De doode leden, welke in waarheid niet in de laatste begrepen zijn, *ofschoon zij zich uitwendig als geloovigen gedragen*, kunnen van menschelijke zijde niet worden onderkend, doch zijn aan het oordeel van den Koning der kerk onderworpen.

Hierin openbaart zich niet, gelijk TROELTSCH meent, het noodwendig compromiskarakter van het institutaire kerktype, doch veeleer een stand van zaken, welke zich ook in het 'sectetype' noodwendig geldend maakt, wijl hij gegrond is in de volstrekte incompetentie van den mensch, om over het *hart* zijner medemenschen te oordeelen.[3)]

Komt aan het tijdelijk kerkinstituut een hoogere waarde toe boven de overige menschelijke samenlevingsstructuren?

Wat wij hierboven over den eenig mogelijken waarborg voor het Christelijk karakter van het tijdelijk kerkinstituut hebben opgemerkt, geldt in waarheid voor de ecclesia visibilis in vollen omvang, dus ook buiten haar institutaire openbaring.

Nergens kan deze waarborg in 'bekeerde individuen' worden

1) Vgl. hierbij CALVIJN's *Inst.* IV c. 1 § 13, 14, 18, 19, 24.
2) CALVIJN wijst er t.a.p. dan ook met bijzonderen nadruk op, dat de apostel PAULUS zelfs de Corinthische gemeente, waarin zulke vreeselijke zonden waren ingeslopen, nog als een kerk van Christus erkent.
3) Daarom is BRUNNER's opmerking (a.w. S. 527) zoo juist: 'In der Regel aber wird in der zweiten oder dritten Generation die Sekte sich innerlich mehr und mehr der Kirche (nl. als instituut) annähern....'

gezocht, doch alleen in de heerschappij van het Woord Gods in de onderscheiden levenskringen elk naar hun eigen structuur.

Wanneer men nu tenslotte de vraag stelt, of aan het tijdelijk kerkinstituut als bijzonder instituut der wederbarende genade een hoogere waarde toekomt dan aan de overige menschelijke samenlevingsverbanden, dan moet deze vraag beslist ontkennend worden beantwoord.

Steeds moet toch in 't oog worden gehouden, dat de 'ecclesia visibilis' niet tot het kerkinstituut is begrensd, maar in beginsel alle menschelijke samenlevingsstructuren omvat.

Het Christelijk uitgangspunt *blijft* de boventijdelijke 'ecclesia invisibilis' en in deze *religieuze wortelgemeenschap in Christus* zijn alle menschelijke samenlevingsstructuren evenzeer onderling *gelijkwaardig*, als de onderscheiden wetskringen elk naar hun modale structuur een onvervangbare zinbreking zijn van de religieuze zin-volheid in Christus.

Een axiologische rangordening der samenlevingsstructuren, waarbij aan het kerkinstituut de 'hoogste waarde' wordt toegekend, vindt steeds haar bron in een universalistische beschouwing der tijdelijke verbanden, welke wij als onvereenigbaar met het Christelijk transcendentiestandpunt hebben erkend.

Slechts voorzoover de overige samenlevingsverbanden en -gemeenschappen in hare actueele werkelijkheid subjectief worden afgetrokken van het 'Corpus Christi' en in dien zin buiten de 'ecclesia visibilis' vallen, blijven zij *subjectief* in de civitas terrena bevangen, ofschoon de conserveerende genade in Christus *de ambtelijke structuur* der institutaire verbanden en gemeenschappen in stand houdt en aan de civitas terrena ontrukt.

Maar de verhouding tusschen civitas Dei en civitas terrena is nimmer in een 'axiologische rangorde' te vatten, maar is die der onverzoenlijke *antithese*.

Alzoo, de radicaal-Christelijke verbandsidee kan de tijdelijke samenlevingsstructuren slechts als *gelijkwaardig* beschouwen in haar gemeenschappelijken religieuzen wortel: de ecclesia invisibilis.

Maar deze erkenning van de gelijkwaardigheid moet onmiddellijk gepaard gaan met de erkenning van de principeele innerlijke structuurverscheidenheid en van de onvervangbaarheid van elk dezer structuren, elk in haar eigen tijdelijke waardij.

En met de erkenning van de gelijkwaardigheid en onderlinge onvervangbaarheid der tijdelijke samenlevingsstructuren in de 'ecclesia visibilis' verdraagt zich volkomen de bij CALVIJN en KUYPER beide zoo scherp geaccentueerde gedachte, dat de kerk in haar institutairen openbaringsvorm de *moeder* is van ons geloof in CHRISTUS JEZUS.[1)]

Inderdaad: 'In *haar* heiligdom gloort altoos de vlam van het eeuwige licht.'

§ 3 - Nader onderzoek betreffende het structuurprincipe van het kerkinstituut in diens beide radicaalfuncties.

In het voorafgaande zagen wij, hoe het kerkinstituut, ofschoon het slechts als tijdelijke openbaring van de ecclesia invisibilis mogelijk is, nochtans in de tijdelijke wereldorde gevoegd blijft als een samenlevingsverband van eigen individualiteits-structuur. Omtrent de beide radicaalfuncties dezer structuur kon geen twijfel rijzen. De typische bestemmingsfunctie bleek slechts in den pistischen, de typische fundeeringsfunctie in den historischen wetskring te vinden te zijn.

Daar wij nu uit het voorafgaande hoofdstuk weten, dat aan alle historisch gefundeerde samenlevingsverbanden een typische organisatievorm, eigen is, die eerst uit het structuurprincipe is te verstaan, moeten wij thans beproeven in dit structuurprincipe nader inzicht te verwerven, om van daaruit inzicht in den typischen organisatievorm van het kerkinstituut te verkrijgen.

De typische fundeeringsfunctie van het tijdelijk kerkverband.

Wanneer wij zeggen, dat de kerk, naar haar institutaire openbaring, in een *historische machtsorganisatie* is gefundeerd, dan

1) CALVIJN *Inst.* IV, 1, 1. KUYPER *Enc.* III, 193, *Tractaat* blz. 178.

hebben wij de typische fundeeringsfunctie van dit verband nog slechts *modaal* omlijnd. Ook van den staat en van de nog ongedifferentieerde samenlevingsverbanden konden wij hetzelfde zeggen. Toch hebben wij in het begrip 'historische machtsorganisatie' niet te doen met een veelduidig 'algemeenbegrip', want het is in zijn *modaal*- 'gegenständlichen' zin volkomen omlijnd.

Zoodra wij ons intusschen rekenschap geven van het *individualiteitstype* dezer machtsorganisatie, blijkt dit bij kerk en staat een *radicaal* verschil te vertoonen, omdat beide samenlevingsstructuren een *volstrekt verschillend radicaaltype* bezitten.

Toen wij de fundeeringsfunctie in de individualiteits-structuur van het staatsverband aanvankelijk omschreven als de monopolistische organisatie van de wapenmacht over een territoriaal begrensd cultuurgebied, bleek wel bij nader toezien, dat dit individualiteitstype der historische machtsorganisatie slechts als *ontsloten zinstructuur* is te vatten, die noodwendig op de typische bestemmingsfunctie van den staat als publiekrechtelijk dwangrechtsverband anticipeert.

Maar deze bestemmingsfunctie zelve bleek aan het theoretisch denken althans een *voorloopig* rustpunt te bieden als de *qualificeerende* functie in de bedoelde verbandsstructuur.

In de historische machtsorganisatie, waarin het kerkinstituut is gefundeerd, drukt zich echter onmiddellijk het *transcendentaal grenskarakter* van dit samenlevingsverband uit, dat ook in de heenwijzing naar zijn bestemmingsfunctie aan het denken geen voorloopig rustpunt biedt, maar rechtstreeks boven den tijd uitwijst naar den transcendenten wortel der ecclesia visibilis, naar Christus.

Het is de historische macht van Christus als het vleeschgeworden Woord, waarin heel het tijdelijk kerkverband is gefundeerd, in de historische macht van het zwaard des Woords, die door het geloof onmiddellijk als openbaring van Christus' transcendente machtsvolheid, van Zijn koningschap over heel de wereld, gevat wordt.

Aan deze historische macht heeft Christus zelve haar eerste voorloopige organisatie gegeven in de bestelling van het apostolisch ambt en de instelling der sacramenten: Gaat dan henen, onder-

wijst alle volkeren, hen doopende in den Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes. Dan heeft hij door Zijn Woord bij monde Zijner apostelen de grondstructuur der institutaire kerkelijke organisatie verordend.

Deze kerkelijke machtsorganisatie verdraagt in haar transcendentaal grenskarakter geen *territoriale* begrenzing, gelijk die van den staat. Haar door Christus zelve geopenbaarde historische roeping is de *geestelijke wereldheerschappij* te verwerven over alle volkeren en naties, wat intusschen, gelijk we nog zullen zien, geenszins de *plaatselijke formatie* der kerk uitsluit.

Maar deze historische wereldheerschappij is juist in haar grenspositie tusschen eeuwigheid en tijd van iedere andere buitenhistorisch gequalificeerde machtsorganisatie radicaal onderscheiden. Zij is alleen gequalificeerd als de onverzettelijke geloofsmacht van Christus' Woord en Geest.

Ook in haar niet-institutairen openbaringsvorm gaat van de ecclesia visibilis inderdaad een historische geloofsmacht uit, die in alle samenlevingsstructuren, elk naar haar eigen aard, werkzaam is en waarin de vernieuwende genade, welke in de ‘ecclesia invisibilis’ *verborgen* is, als de ware Wortel der conserveerende genade *openbaar* wordt.

Eerst in haar institutairen organisatievorm echter kan deze historische macht inderdaad tot typische fundeeringsfunctie van het tijdelijk kerkverband als *eigengeaarde samenlevingsstructuur* worden. In dezen organisatievorm heeft ook de institutaire kerkelijke macht, als behoorend tot een werkelijk samenlevingsverband, dat in alle wetskringen fungeert, een zekere alzijdigheid[1)], inzooverre ook andere machtsvormen, bv. economische, juridische, moreele etc. in dezen historischen organisatievorm vereenigd zijn. Maar de Christelijke *geloofsmacht* blijft naar het structuurprincipe de eenige *typische* machtsvorm der kerk, welke de geheele kerkelijke machtsorganisatie eerst haar innerlijke qualificatie geeft.

In de organisatie openbaart zich aanstonds de gebrekkige *menschelijke factor* van het kerkinstituut als *tijdelijk instrument*

1) Zie hierboven blz. 369.

voor de doorwerking van de geloofsmacht van Christus' Woord en Geest.

Het structuurprincipe van het kerkinstituut stempelt dit laatste tot een *typisch tijdelijk menschelijk samenlevingsverband*, waarin de geheele interne organisatie slechts door zondig menschelijk handelen kan worden geactualiseerd. De institutaire ambten zijn heilig en Woord en Sacrament, welke instrumenteel door de dragers dezer ambten worden bediend, zijn heilig, maar de Christgeloovigen, welke deze ambten bekleeden, blijven in dit leven zondige menschen, die slechts in CHRISTUS JEZUS, in de verborgen ecclesia invisibilis geheiligd zijn.

Naar de Calvinistische opvatting van de interne kerkorganisatie, welke de grondstructuur der laatste in God's Woordopenbaring verordend ziet, zijn nu alle belijdende geloovigen bekleed met het algemeene ambt (de *διαχονία*), in Christus' dienst mede te werken tot formatie en reformatie van het kerkinstituut, tot de verkiezing der bijzondere ambtsdragers etc. etc., maar zijn daarnevens de bijzondere ambten van de bediening des Woords en der Sacramenten, van het ouderlingschap en het diaconaat verordend. Eerst in actieve samenwerking van het algemeen ambt der geloovigen binnen de gemeente en van de bijzondere institutaire ambten kan zoo het kerkinstituut naar zijn Schriftuurlijke structuur fungeeren. Zoo wordt ook de interne historische macht van het kerkinstituut tot een institutair georganiseerde en door de Christelijke geloofsgemeenschap *gequalificeerde* macht, als zoodanig geheel ontleend aan Christus zelve als den waren en eenigen Koning der kerk.[1)]

In deze pistische machtsorganisatie *waarin de macht van de geinstitueerde bediening des Woords en der Sacramenten centraal blijft*, komt in de harmonische verbinding van den institutairen en den corporatieven factor een geheel eenige structuur tot uitdrukking, welke slechts uit het Schriftuurlijk grondprincipe van het

1) Daarom is met het onomlijnd algemeenbegrip ‘ordening’ (organisatie), waarmede BRUNNER a.w.S. 517 ff. de interne gemeente-organisatie tracht te benaderen, niets aan te vangen, gelijk wij reeds hierboven blz. 360 en 363 vlg. aantoonden.

kerkinstituut valt te verstaan.[1] Zoodra echter in deze interne machtsorganisatie vreemde politische structuurmomenten worden ingedragen, wordt zij in haar souvereiniteit in eigen kring aangetast en *deformeert* men het instituut. Maar ook zulke deformaties zijn slechts binnen de normatieve grondstructuur van het georganiseerde kerkverband *mogelijk*.

De machtsorganisatie, waarin het kerkinstituut is gefundeerd, is naar deze interne typische structuur onvereenigbaar met een op de zwaardmacht rustende politische heerschappij en verdraagt ook niet den vazallendienst van het wereldlijk zwaard.

De typisch historische fundeering van de institutaire ecclesia visibilis verklaart, waarom zij niet *van alle tijden* is.

Haar structuurprincipe is wel constant en in de tijdelijke wereldorde zelve gegrond, maar als *werkelijke formatie* kon het instituut eerst na Christus' vleeschwording, sterven en opstanding optreden.

Onder het oude testament was er wel een volk des verbonds, afgezonderd van de volkeren, een verbondsvolk, waarin het koninklijk, priesterlijk en prophetisch ambt, elk in hun afschaduwing van Christus' koningschap, priesterschap en prophetisch ambt, streng onderscheiden waren; er was wel reeds een ‘ecclesia visibilis’ als tijdelijke openbaring van de ‘ecclesia invisibilis electorum’, maar er was geen *kerkinstituut* als typisch tijdelijk samenlevingsverband der wederbarende genade in de gemeenschap van het Christgeloof.[2]

De bestemmingsfunctie van het tijdelijk kerkinstituut. De belijdenisgemeenschap door het structuurprincipe geëischt. Volkskerk en belijdeniskerk.

De geheele inwendige organisatie van het kerkinstituut is, gelijk

1) En nimmer los van den transcendenten wortel der kerk. Daarom is zoo in den grond onwaar de opvatting, door TILLICH in zijn *Kirche und Kultur* en DIBELIUS in diens *Das Jahrhundert der Kirche* verdedigd, als zou men de kerk als ‘sociologisch grijpbaar’ verband uit *algemeen* sociologische begrippen kunnen verstaan. Vgl. BRUNNER *Das Gebot und die Ordnungen*, S. 517.
2) Vgl. ook Dr A. KUYPER *Tractaat van de Reformatie der Kerken* (1884) blz. 11/2.

wij zagen, in haar transcendentaal grenskarakter gequalificeerd door de bestemmingsfunctie als *institutair georganiseerde gemeenschap van Christgeloovigen in den dienst des Woords en der Sacramenten*.

De interne eenheid van deze geloofsgemeenschap is naar haar structuurprincipe zelve eerst mogelijk *in wezenlijke gemeenschap van belijdenis*.

Daarom kan de institutaire kerk *naar haar eigen structuur* slechts *belijdenis*kerk zijn en is de idee van de *volks*kerk, volgens welke het instituut *een geheel volk, boven alle verschil in belijdenis*, kerkelijk heeft te vereenigen, slechts als *deformatie*, neen sterker als een *ontbindende* gedachte te qualificeeren.[1)]

Het gaat hier toch niet om een willekeurig subjectief inzicht van bepaalde 'sectarische kerkelijke groepen' in het wezenskarakter van de geïnstitueerde ecclesia visibilis.

Het *interne structuurprincipe* zelve, dat onweersprekelijk het instituut als tijdelijk Christelijke geloofsgemeenschap in den dienst des Woords en der Sacramenten qualificeert, verdraagt geen anderen eenheidsband in de kerkelijke gemeenschap, dan die, welke *van binnen uit* en niet uit een aan haar wezen *vreemde, politische* organisatie opkomt.

De institutaire geloofsgemeenschap in het kerkinstituut is een radicaal andere dan een *politische geloofsgemeenschap*, gelijk wij die vroeger in de structuur van den Christelijken staat onder oogen zagen, en waarin inderdaad een geheel volk, ondanks verschillen in *kerkelijke* belijdenis, zijn *politische eenheid* in *Christelijken* geloofszin behoort te openbaren.[2)]

De interne eenheid van het kerkinstituut is niet *politisch-juridisch*, maar *pistisch* gequalificeerd. De geloofsgemeenschap kan zich hier niet wezenlijk realiseeren zonder eenheid van belijdenis

1) Vgl. Dr A. KUYPER *Enc. der H. Godgel*. III blz. 191 en *Tractaat van de Reformatie der Kerken* blz. 12.

2) De *volks*kerk *behoeft* nog niet *staatskerk* te zijn. Maar zij zoekt noodwendig haar tijdelijke universaliteit in de kerkelijke vereeniging van het staatsvolk als zoodanig, zonder te bedenken, dat zij slechts als Christelijke *geloofs*gemeenschap haar wezenlijk *kerk*karakter kan handhaven.

omtrent Woord en Sacramenten, juist wijl de interne institutairkerkelijke gemeenschap slechts in den dienst des Woords en der Sacramenten mogelijk is.

Wanneer E. BRUNNER onder de 'nadeelen' van de belijdeniskerk opsomt[1)], dat zij voortdurend bloot staat aan het gevaar tot 'secte' te worden wegens het niet verstaan van het centrum der evangelieverkondiging, de rechtvaardiging uit het geloof alleen, terwijl daarentegen de volkskerk, welke volgens hem weder andere ernstige nadeelen vertoont, juist door de erkenning van den kinderdoop als grondslag voor het kerkelijk lidmaatschap, het voordeel heeft universeel op het volk als geheel, bovenal op de jeugd in te werken, dan kunnen wij in deze uitspraak slechts een fundamenteel misverstand in zake het *wezen* der belijdeniskerk vaststellen.

Dat de ware belijdeniskerk zich van het sectetype juist door haar erkenning van den kinderdoop en de opneming van de kinderen der geloovigen als doopleden principieel onderscheidt, merkten wij reeds vroeger op. De *verbonds*gedachte is hier immers in het spel. Maar BRUNNER vergeet, dat de kinderdoop zelve als institutair Sacrament alle beteekenis moet verliezen, waar hij los wordt gemaakt van de *belijdenis der kerk* als *geloofsverband* en tot een *cultische ceremonie verwatert, waaronder ieder het zijne kan belijden*.

Binnen de 'volkskerk' zelve gaan zich dan ook krachtens de innerlijke levenswet van het kerkinstituut kerkelijke belijdenisrichtingen afteekenen, waardoor de wezenlijk interne eenheid der kerk tot een fictie wordt.[2)]

Overigens hangt BRUNNER'S standpunt ter zake onverbrekelijk samen met zijn miskenning van het essentieel verband tusschen de interne kerk-organisatie en het wezen van het instituut als tijdelijke Christelijke geloofsgemeenschap onder de heerschappij

1) *Das Gebot und die Ordnungen* S. 535/6.
2) Geheel anders staat de zaak ten aanzien van de politische partijen in den staat, omdat, gelijk wij nog zullen zien, deze partijen een ander structuurprincipe hebben dan het staatsverband.

van het levende Woord Gods, een punt, waarop wij hieronder terugkomen.[1)]

De belijdenis der kerk als instituut, welke door haar intern structuurprincipe dus zelve is gepostuleerd, is een *verbandsbelijdenis*, waarin de geloofsnorm voor de gemeente *een positieven vorm* verkrijgt.

Zij blijft, gelijk alle positiveering, *menschenwerk* en kan geen ander wezenlijk gezag hebben, dan inzooverre zij in het Woord Gods is gegrond, waaraan zij ten allen tijde behoort te worden getoetst.

Maar juist als *positieve vorm*, waarin de geloofsnorm tot concrete verbandsgelding binnen de institutaire kerkgemeenschap komt, mag de kerkelijke belijdenis niet star en statisch zijn, doch vraagt zij een levende aanpassing aan de historische ontwikkeling van het door den Heiligen Geest geleide inzicht in de geloofswaarheden, aan de ontwikkeling van de uitdrukkingswijze etc.

Anderzijds mag de kerkelijke belijdenis *naar haar innerlijke structuur* niet in een *theologische dogmatiek*, een scholastisch speculatieve begrippenconstructie of een juridische casuistiek ontaarden, waardoor de Christelijke vrijheid der geloovigen zou worden verstikt.[2)]

Principieele verschilpunten in de belijdenis, gelijk zij zich bij Roomschen, Lutherschen, Gereformeerden etc. openbaren en tot verschillende kerkformaties geleid hebben, *die in meerdere of mindere mate scherp tegenover elkander staan*, zijn inderdaad als een *verscheurdheid* der institutaire ecclesia visibilis te *beklagen*, het-

1) Vgl. t.a.p. S. 536: 'Wie die Kirche organisiert ist, kann nie etwas Entscheidendes sein. Entscheidend in ihr ist nur eins: das lebendige Wort Gottes.' Vgl. hiertegen de bezonnen uitspraak van Dr A. KUYPER in zijn *Tractaat van de Reformatie der Kerken* blz. 110: 'Ge redt door een goed kerkbestuur uw kerk niet als de Geest Gods haar verlaat; maar is uw kerkbestuur slecht, dan kunt ge ook uw kerk niet van het verderf afhouden, al kondt ge al uw kerkbestuur bezetten met stipt rechtzinnig personeel.'

2) Vgl. ook wat CALVIJN opmerkt *Inst.* IV, 1, 12. De verwarring van *dogma* en *wetenschappelijke dogmatiek* miskent het wezen der kerk en moet tot een *fatale deformatie* van het kerkinstituut leiden. De kerkelijke belijdenis is geen *theologie*, en het kerk-instituut bezit geen *wetenschappelijk gezag!*

geen alle waarachtige Christenen tot schuldbelijdenis en boete moet uitdrijven, wijl iedere schuld der kerk onze eigen schuld is.

Met een beroep op de ‘pluriformiteit der kerk’, die overigens *in haar juisten zin* niet mag worden miskend, valt deze diepe wonde niet te heelen of te verzachten.

Maar ieder menschelijk streven, om weder tot kerkelijke eenheid te komen *langs den weg van een verdoezeling der wezenlijk confessioneele grondverschillen*, is in strijd met de goddelijke structuur van het institutair kerkverband en kan niet uit Christus zijn.[1)]

§ 4 - De uitdrukking van het structuurprincipe van het tijdelijk institutaire kerkverband in zijn interne ambtelijke gezagsorganisatie en zijn verschillende zinzijden.

Wij willen thans nog kortelings nagaan, hoe het hierboven onderzochte structuurprincipe van het tijdelijk institutaire kerkverband zich in zijn verschillende modale zin-aspecten uitdrukt, waarbij wij intusschen ter wille van het bestek niet meer *al* deze aspecten in hun kerkelijke individualiteits-structuur afzonderlijk zullen onderzoeken, doch ons tot een selectie daaruit beperken.

Wij laten hier voorafgaan een nader onderzoek van de typische gezagsstructuur van het kerkelijk samenlevingsverband, welke radicaal verschillend is van die der overige verbanden.

De typische gezagsstructuur van het tijdelijk kerkverband.

Gelijk wij reeds hierboven opmerkten, kan deze gezagsstructuur

1) Dit erkent ook BRUNNER a.w. S. 529.
Maar hij gaat verder en vervalt tenslotte in een relativistisch standpunt ten opzichte van het kerkinstituut, waarbij zelfs de grenzen tusschen institutair kerkverband, secte en niet-institutaire openbaring der kerk, die hij in een vroegeren samenhang wel ter dege in 't oog vatte, onvoorziens worden uitgewischt, waar hij schrijft ‘dasz auch die Quäker und selbst die bewuszt unkirchlichen Einzelgänger Wahrheit des Evangeliums für sich haben, die jeder der heutigen “verfaszten” Kirchen fehlt. Die Erbe Christi ist zerteilt, wer will untersuchen, wer das gröszte Stück behalten oder bekommen hat!’ Deze uitspraak is niet meer bloot als een sympathieke ‘cri de coeur’ te verstaan, maar heeft een dieperen achtergrond in BRUNNER'S geheele kerkbeschouwing. Vgl. hierboven blz, 451, noot 1).

niet *opgaan* in haar geloofszijde. Maar zij is wel *typisch pistisch gequalificeerd* en vertoont dus het transcendentale grenskarakter, dat wij in het structuurprincipe van het institutaire kerkverband ontdekten.

Zulks verklaart, waarom eenerzijds op Schriftuurlijk standpunt met allen nadruk de aleenige souvereiniteit van Christus in de kerk wordt beleden, terwijl anderzijds evenzeer wordt vastgehouden aan de uitoefening van dit gezag in de door den Koning der kerk verordende ambten, die slechts als *geloofsinstrumenten* voor de doorwerking van het volstrekt gezag van Zijn Woord en Geest zijn *bestemd* en *gequalificeerd*, en in de *georganiseerde vormende macht* dezer laatste in de historische ontwikkeling zijn *gefundeerd*.

Men mag hierin niet zien *een bloot-subjectieve reformatorische opvatting* van het ambtelijk kerkelijk gezag. Immers het gaat hier om een stand van zaken, die in het structuurprincipe van dit samenlevingsverband zelve besloten is, en die niet kan worden miskend zonder bepaaldelijk aan deze innerlijke structuur *vreemdde* karaktertrekken in de subjectieve conceptie van het kerkelijk ambtsgezag op te nemen. Het is niet willekeurig, maar streng in de Schriftuurlijke structuur van het kerkinstituut gegrond, wanneer het kerkelijk ambtsgezag wordt gequalificeerd als een *dienen* in de gemeenschap des geloofs in Christus, een qualificatie, welke naar gereformeerde opvatting ook in de *juridische zijde* van dit gezag hare stringente beteekenis behoudt.[1)] Reeds hierin is de kerkelijke gezagsstructuur radicaal van die van het staatsverband onderscheiden.

Ongetwijfeld is naar Christelijke opvatting ook het overheidsambt een *ministerium*, een *dienst* onder het souverein gezag Gods, gelijk dat in Christus' koningschap zijn religieuze uitdrukking vindt. Maar naar zijn innerlijk structuurprincipe is het staatsgezag niet

1) KARL RIEKER merkt in zijn *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, S. 114 noot 2 op, dat de opvatting van de 'regeermacht' in de kerk als een *dienst* en niet als een *heerschappij*, van gereformeerden huize is. Juister ware het te zeggen, dat zij van *Schriftuurlijken* huize is, inzooverre bij erkenning van de *Schriftuurlijke structuur* van dit gezag geen andere opvatting mogelijk is.

typisch als dienst *gequalificeerd*, doch veeleer juist als *publiekrechtelijke overheids*autoriteit. Eerst vanuit het *moreele en geloofs*aspect van den staat wordt het *dienst*karakter ook van het overheidsambt openbaar. Onder leiding van de *Christelijke* rechtsbeginselen zal ook de *juridische* organisatie van het overheidsgezag den invloed van de Christelijke ambtsopvatting ondergaan. (Men denke aan den republikeinschen inslag in de Calvinistische idee van het overheidsambt ter wering van de menschelijke zelfverheffing, welke bij een autocratischen regeeringsvorm dreigt). Maar aan de *overheidsstructuur* zelve van het staatsgezag kan zulks niets afdoen.

Geheel anders het *kerkelijk* ambtsgezag. Dit is juist als geloofsministerium *gequalificeerd* en daarom is het ook naar zijn *juridische* structuurzijde slechts als *dienst*, niet als *overheidsheerschappij* te verstaan. Een kerk, die inderdaad een legitieme Schriftuurlijke inwendige inrichting vertoont, kan geen juridische overheidsfuncties in haar interne rechtsorde erkennen.[1)] Maar juist daarom laten zich ook de organisatievormen van het statelijk overheidsgezag niet op de interne kerkinrichting overdragen, zonder de eigen structuur dezer laatste geweld aan te doen.

De typisch-politische gezagsvormen: *democratie* en *aristocratie* in haar onderscheiden historisch gefundeerde nuanceeringen gelijk

1) RIEKER merkt t.a.p. onder beroep op de uiteenzettingen van KLIEFOTH *Acht Bücher von der Kirche* I (1854) S. 435 ff. op: 'Nach lutherischer Anschauung ist das Kirchenregiment ein Dienst nur eben in dem Sinne, in dem es auch das staatliche Regiment ist, d.h. im moralischen; im Rechtssinne dagegen ist es eine Herrschaft, ein eigentliches Regiment, so gut wie die Ausübung der Staatsgewalt es ist.' Deze opmerking doet aan de oorspronkelijke Luthersche opvatting niet volkomen recht. In zijn voorrede bij het door MELANCHTON vervaardigde 'Unterricht der Visitatoren' van 1528 heeft LUTHER uitdrukkelijk uitgesproken, dat de kerk van de evangelische vorsten geen overheidsregiment in de kerk, maar een *liefdedienst* vroeg. Maar wij zagen reeds vroeger, dat LUTHER de eigenlijk *juridische* zijde van dit dienstambt niet in haar eigen karakter wist te vatten. En de practijk van het Luthersche landkerkendom ging al spoedig in de richting, welke Dr H. LIERMANN in zijn *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht* (1933) S. 152 aldus teekent: 'Aber auch bei den Landsherren wurde.... aus Ambt Recht, aus Dienst Herrschaft.'

de parlementaire democratie of de constitutioneele monarchie, zijn met het structuurprincipe van het ambtelijk kerkgezag volkomen onvereenigbaar.

Het vermeend 'democratisch karakter' van de gereformeerde beginselen van kerkinrichting.

Wij merkten hierboven reeds op, hoezeer CALVIJN bij zijn erkenning van den onlosmakelijken innerlijken samenhang van de legitieme inwendige kerkinrichting met het grondprincipe der Christocratie, van dezen stand van zaken doordrongen was. De voorstelling, als zou hij een souvereiniteit der 'gemeente' in de kerk hebben geleerd, of de poging CALVIJN tot vader van een soort vertegenwoordigend stelsel van kerkregeering te maken, getuigen van een volkomen misverstand van de Schriftuurlijke conceptie van den grooten hervormer.

SOHM vat al deze misverstanden samen, waar hij in zijn *Kirchenrecht* (I S. 649, Anm. 37) over CALVIJN'S conceptie van de kerkinrichting schrijft: 'Überall schlägt der Gedanke durch, dasz die Kirche Christi nach weltlicher Art verfaszt ist: wie eine Stadtverfassung, gerade so ist die Kirchenverfassung beschaffen. Es ist das bekanntlich die heute allgemein herrschende Auffassung.'

De plaatsen uit CALVIJN'S Institutie, welke KAMPSCHULTE in zijn *Joh. Calvin* I (S. 269 ff) tot staving van zijn opvatting aanvoert, dat de hervormer van het principe der gemeente-souvereiniteit zou zijn uitgegaan, hebben òf met dit punt in 't geheel niets uitstaande, òf wel ze bewijzen juist het tegendeel.

Allereerst beroept KAMPSCHULTE zich op *Inst.* IV, 3, 13 en 14. Doch CALVIJN schrijft hier niet anders, dan dat in de buitengewone wijze, waarop de apostelen verkozen werden, geen richtsnoer mag worden gezien voor de verkiezing van de 'dienaren des Woords'.

In Inst. IV, 3, 15, betoogt hij inderdaad, dat de beroeping van een dienaar naar Gods Woord wettig is, 'ubi ex populi consensu et approbatione creantur qui visi fuerint idonei'. Maar even te voren blijkt de beteekenis, welke CALVIJN aan deze verkiezing door de geheele gemeente hecht: 'Bene ergo CYPRIANUS, dum contendit, *ex divina autoritate descendere*, ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur, et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur' (ik cursiveer).

Wij zien dus, dat de verkiezing door de gemeente geenszins uit een soort 'volkssouvereiniteit in de kerk' wordt afgeleid, doch veeleer uit het gezag van God's Woord, waarin de verkiezing op deze wijze is verordend, opdat zij zoo zuiver en eerlijk mogelijk geschiede. Gelijk CALVIJN dan ook par. 15 besluit met de woorden: 'Praeesse autem electioni debere alios pastores, ne quid per levitatem, vel per mala studia, vel per tumultum a multitudine peccetur.'

In dit licht moet ook gezien worden de door CALVIJN in zijn Insti-

tutie (IV, 11, 6 en 12, 7) gestelde eisch, dat de excommunicatie door de predikanten niet mag worden uitgeoefend zonder medewerking van de vertegenwoordigers der gemeente. Ook dit is niet een uitvloeisel van een, in CALVIJN'S Schriftuurlijken gedachtengang onbestaanbare, souvereiniteit der gemeente, maar veeleer een in God's Woord verordende waarborg tegen willekeurige uitoefening der sleutelmacht.

Zoo zijn ook de ouderlingen in de gereformeerde kerkinrichting niet, gelijk THOMPSON en SOHM meenen, de 'vertegenwoordigers' der gemeente in den modernen staatkundigen zin van het representatieve stelsel. Wel is waar wordt de uitdrukking 'vertegenwoordigers' als qualificatie van het ouderlingenambt bij CALVIJN gevonden. Zoo bv. waar hij de ouderlingen en in 't algemeen de leden van het consistorie noemt dezulken 'qui totum corpus ecclesiae repraesentant'. Maar, gelijk RIEKER terecht opmerkt, was het moderne begrip der vertegenwoordiging aan dezen tijd nog geheel vreemd. De ouderlingen worden slechts vertegenwoordigers der gemeente genoemd, inzooverre zij krachtens hun ambt *dienende organen* der gemeente zijn. Volkomen juist merkt RIEKER op: 'Calvin ist weit entfernt davon, in den kirchlichen Ambtsträgern Vertreter der Gemeinde im modernen Sinne, Mandatare eines über ihnen stehenden Volkswillens zu erblicken. Er nimmt, indem er die Idee eines Kirchenregiments faszt, seinen Standort nicht unten, in der Gemeinde, sondern oben, über der Gemeinde.'[1)]

Hoe weinig CALVIJN van een 'volkswil' in de kerk des Heeren wil weten, blijkt tenslotte zonneklaar uit den aanhef van het derde hoofdstuk van het vierde boek zijner Institutie, waar hij schrijft: 'Iam de ordine dicendum est quo ecclesiam suam gubernari voluit Dominus. Tametsi enim solum ipsum regere ac regnare in ecclesia, *in ea quoque praeesse vel eminere*, et imperium hoc solo eius verbo exerceri atque administrari oportet, quia tamen visibili praesentia inter nos non habitat, ut voluntatem nobis suam ore coram declaret, hominum ministerium in hoc adhibere diximus, et quasi vicariam operam, non ad eos ius suum honoremque transferendo, sed tantum ut per *os ipsum* suum ipse opus agat, qualiter ad opus quoque faciendum instrumento utitur artifex.'

In deze woorden van CALVIJN ligt het kort begrip van de Schriftuurlijke structuur van het kerkelijk ambtsgezag.

RIEKER zegt het zoo scherp en juist: 'der Einzelne hat das Recht der Prüfung, ob die Anordnungen jener (scl. der kirchlichen Ambtsträger) dem Worte Gottes gemäsz seien, und nur wennn und soweit dies zutrifft, ist er ihnen Gehorsam schuldig. Denn es gibt für den Christen keine andere Autorität als die Christi und seines Wortes: nur ihr ist er unterthan'.[2)]

1) a.w. S. 141.
2) a.w. S. 114. In een noot wijst RIEKER er op, dat 'the right of private judgement' in de kerkorde en de regeering van de presbyteriaansche kerk in Ierland uitdrukkelijk is erkend.

> Alleen uit de erkenning van die aleenige souvereiniteit van Christus in Zijn kerk laat zich ook verstaan het Calvinistisch principe der *collegiale kerkregeering* en der *collegiale organisatie van de kerkelijke tuchtoefening*.
>
> Alle gewichtige kerkelijke beslissingen behooren naar dit beginsel niet door een enkelen ambtsdrager, maar collegiaal te worden getroffen: geen 'individu' zal in het kerkverband in Christus' naam regeeren. *De collegiale kerkregeering is bedoeld als tegenwicht tegen alle menschelijke zelfverheffing*.
> CALVIJN vat dit principe kort en scherp samen in zijn uitspraak: 'Hominibus nihil tribuit (scl. Christus) nisi c o m m u n e m i n i s t e r i u m , et unicuique modum particularem' (Inst. IV, 6, 10).[1)]

Toen sinds de tweede helft der 19e eeuw de Duitsch-evangelische landskerken synodale vormen in de kerkorganisatie gingen invoeren, waarmede het zgn. 'Synodal-Konsistorialsystem' zijn intrede deed, was het aanknoopingspunt daarvoor in de oude gereformeerde traditie, evenals voor de invoering van een 'gemeentevertegenwoordiging', slechts van *louter formeelen aard*. LIERMANN wijst er met nadruk op, dat de materieele oorsprong dezer nieuwe organisatievormen veeleer is te zoeken in het moderne politischconstitutioneele denken, dat zich sinds het jaar 1848 ook in de kerkregeering ging geldend maken.[2)] Het typisch *dienst*karakter der kerkelijke ambten werd daarbij hoe langer zoo meer miskend.

De 'synode' wordt als een waar 'parlement' georganiseerd en een formeel 'parlementarisme' doet in de Duitsche landskerken zijn intrede.

Daarmede zette zich eenvoudig het proces van afval van het innerlijk structuurprincipe der kerkinrichting, dat met de oplegging van statelijke organisatievormen begonnen was, consequent voort. De kerkinrichting werd overgeleverd aan den politischen tijdgeest en iedere wisseling van het staatkundig regime moest zich dus in de interne kerkorganisatie weerspiegelen.

Wie echter het inzicht mist, dat zulke organisatievormen alle

1) Vgl. hierbij de uitspraken van de *Confessio Helvetica* XVIII, 16 en van JOHANNES À LASCO aangeh. bij RIEKER a.w. S. 122/3.
2) *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht* (1933) S. 172/3.

intern-kerkelijke structuur ontberen en dus zonder meer als *vreemde, politische vormen* moeten worden worden gequalificeerd, geeft daarmede blijk onbekwaam te zijn, het 'feitenmateriaal' in zijn ware structuur te vatten. Hem moet dan slechts de illusie worden ontnomen, dat hij onbevoordeeld 'de feiten zelve laat spreken'. Want als men de feiten een positivistische taal wil laten spreken, moet men bedenken, dat men ze eerst een *positivistische theorie* moet ingieten. Dit wil zeggen, dat men dan uit die feiten slechts den weerklank kan beluisteren van zijn eigen positivistisch vooroordeel.

De uitdrukking van het interne structuurprincipe in de moreele zijde van het kerkverband als liefdesgemeenschap tusschen de geloofsgenooten in Christus.

De qualificeerende of bestemmingsfunctie van het tijdelijke institutaire kerkverband wijst in de modale fundeeringsorde der wetskringen onmiddellijk terug naar zijn moreele structuurfunctie als typische liefdesgemeenschap tusschen de in belijdenis verbonden geloofsgenooten in CHRISTUS JEZUS. Deze moreele liefdesgemeenschap is weder niet in den bloot modalen zin eener algemeene naastenliefde te verstaan, doch ze is veelmeer de typische uitdrukking van de geheele interne structuur van het tijdelijk kerkverband. Zij deelt m.a. in het transcendentale grenskarakter dezer structuur en is eerst gequalificeerd als *liefdesgemeenschap in den band van gemeenschappelijk Christ-geloof en -belijdenis*.

Juist daarom vallen in hare interne verbandsstructuur alle verschillen in nationaliteit, afkomst, stand en positie weg. Deze interne liefdesgemeenschap in het geloof in CHRISTUS JEZUS verdraagt geen concurrentie van de zijde van liefdesverhoudingen van andere interne structuur. Geen kameraadschapsliefde tusschen 'klassegenooten', geen vaderlandsliefde, zelfs geen ouder- en kinderliefde mogen als zoodanig scheiding brengen in de interne liefdesgemeenschap van het institutaire kerkverband, daar zij van geheel andere interne structuur zijn. De innerlijke liefdesgemeenschap, welke naar het kerkelijk structuurprincipe de 'huisgenooten des geloofs' in 'broederlijke' en 'zusterlijke' banden behoort te vervlechten,

laat zich inderdaad slechts onder de leiding eener levende geloofsgemeenschap, op zij 't al in dit leven gebrekkige wijze, verwerkelijken.

Zij behoort tot de 'vruchten van het geloof' en openbaart haar *grens*karakter hierin, dat zij slechts als tijdelijke openbaring van de liefdeband in CHRISTUS JEZUS mogelijk is.[1] Er is geen waarachtige geloofsgemeenschap zonder de gemeenschap der liefde in CHRISTUS JEZUS.

Eerst uit deze innerlijke transcendentale structuur laat zich ook het karakter van dat kerkelijk ambt verstaan, waaraan, weder in samenwerking met het algemeen priesterambt der Christgeloovigen, de waarneming van den georganiseerden liefdedienst aan de armen der gemeente is toebetrouwd: het *diaconaat*.

Naar het Schriftuurlijk structuurprincipe van het tijdelijke kerkinstituut is dit ambt een inderdaad essentieel bestanddeel in de inwendige kerkorganisatie.[2] De geheel eigengeaarde *verbands*structuur der geïnstitueerde kerk eischt dit bijzonder *ambt*. In de niet institutaire openbaringen van de kerk van Christus op aarde behoort de liefdadigheid aan den naaste tot het *algemeene* ambt der geloovigen.

In zijn kerkelijke verbandsstructuur is het diaconaat slechts als *Christelijk geloofsinstituut gequalificeerd*, als instrument voor de doorwerking van Christus' Woord en Geest in de eerste plaats onder de leden van het tijdelijk kerkverband zelve. Christus' Goddelijk priesterambt der barmhartigheid vindt in het diaconaat zijn institutair-ambtelijke uitdrukking.

Daarmede is de diaconale armverzorging principieel van de

1) Vgl. 1 Joh. 3, in 't bijzonder: 17.

2) Treffend merkt BRUNNER a.w. S. 542 op: 'Eine Kirche, die keine lebendige Gemeindediakonie hervorbringt, steht unter dem dringlichen Verdacht, auf den Tod krank zu sein.' BRUNNER erkent echter slechts het essentieel karakter van de *kerkelijke functie* der liefdadigheid, doch loochent, dat hiervoor een *institutair ambt* is verordend. Zulks hangt samen met zijn dualistische scheiding van 'ordening' en 'liefdegebod', en nader met zijn vroeger vermelde, valsche vereenzelviging van 'Glaubenskirche' en 'ecclesia invisibilis'.

burgerlijke armenzorg door de staatsoverheid en van de particuliere weldadigheid onderscheiden.

Dat in de Luthersche landen dit kerkelijk ambt niet in zijn eigen innerlijke geaardheid tot ontwikkeling kon komen, is te wijten aan de aanvankelijke vermenging van kerkelijke en burgerlijke armenzorg als gevolg van het landsheerlijk kerkbestuur. LUTHER zelve, heeft schoon minder energisch dan CALVIJN, wel degelijk op de noodzakelijkheid van een kerkelijk diaconaat gewezen.

De burgerlijke armenzorg blijft steeds publiekrechtelijk gequalificeerd en kan als overheidsverzorging nimmer het karakter der vrije Christelijke liefdadigheid dragen. De particuliere liefdadigheid blijft, voorzoover zij zich in bijzonderen - niet kerkelijken - verbandsvorm openbaart, gequalificeerd door de typische *moreele* bestemmingsfunctie dezer verbanden, welke zich ook in *Christelijke* instellingen van weldadigheid niet laat miskennen. Slechts in de *diaconale armverzorging* is de *typische verbandsfunctie* der liefdadigheid door de gemeenschap in het Christ-geloof *gequalificeerd*, zoodat zij *deformeert*, zoodra deze typische gebondenheid aan haar bestemmingsfunctie wordt miskend.

De uitdrukking van het interne structuurprincipe in de juridische zijde van het kerkverband. Sohm's loochening van een wezenlijk kerkrecht.

De moreele structuurfunctie van het tijdelijk kerkverband wijst in de orde der wetskringen weder noodwendig terug op de *juridische* verbandszijde.

Hiermede raken wij de in de geschiedenis van het kerkrecht sinds de Reformatie zoo uiterst gewichtige vraag, of er inderdaad een innerlijke antinomie en spanningsverhouding tusschen Christelijke geloofsgemeenschap en rechtsordening bestaat, een vraag, die, gelijk bekend, onder invloed van SOHM's betoog in zake de innerlijke onvereenigbaarheid van een rechtsorde met het wezen der kerk, in ieder modern handboek over protestantsch kerkrecht met bijzondere emphase wordt besproken. Begrijpelijk! Immers het gaat daarbij om niets meer of minder dan om de vraag of in de

ontwikkeling van een eigen kerkrecht de Reformatie aan haar grondgedachten ontrouw is geworden.

Intusschen blijkt ook aanstonds de onvruchtbaarheid dezer geheele discussie, zoolang daarin, gelijk helaas vaak geschiedt, het probleem principieel verkeerd wordt gesteld. Zoo ergens, dan moet hier de Christelijk-wijsgeerige theorie van de modale en van de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving klaarheid in de probleemstelling brengen.

Wij beginnen dan op te merken, dat de door SOHM geponeerde stelling: 'Het kerkrecht is met het wezen der kerk in tegenspraak', haar diepsten wortel heeft in de Lutheraansche tegenstelling van evangelie en wet, waarin wij reeds vroeger een nawerking van het dualistisch-nominalistisch schema van 'genade' en 'natuur' ontdekten. 'Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechts is weltlich,' zoo luidt SOHM's grondstelling.

Dit is hetzelfde dualisme, dat in den jongsten tijd weer in E. BRUNNER's tegenstelling tusschen het 'liefdegebod' en de 'wereldsche ordeningen' uitdrukking heeft gevonden.

Daarbij werd van meetaf het 'recht' niet in zijn wezenlijk *modale* eigengeaardheid gevat, maar in den formalistisch-positivistischen zin van *formeele* (in wezen *statelijk* gedachte) *ordening* van het gemeenschapsleven, welker verplichtende kracht met den juridischen ontstaansvorm der wet zou gegeven zijn.

E. BRUNNER gaat, gelijk wij reeds zagen, zelfs zoover, deze positivistisch-juridische, geen ander dan *statelijk* recht erkennende, opvatting tot de typisch *reformatorische* te promoveeren en haar als 'de protestantsche rechtsbeschouwing' tegenover de 'Roomschnatuurrechtelijke' te stellen.[1)]

Bij aanvaarding van dit positivistisch dogma was de vraag, of een typisch, in eigen kring souverein, kerkrecht bestaanbaar is, natuurlijk reeds implicite beantwoord. De uitvoerige historische

1) a.w. S. 653 noot 17 (435). BRUNNER wijst slechts het *naturalistisch* posi*tivisme* af en meent daarmede het rechtspositivisme zelve te hebben getroffen. Zijn 'critisch' positivisme is in zijn formalistisch karakter echter niet minder in strijd met den Goddelijken zin des rechts.

onderzoekingen van SOHM over de kerkorganisatie in het oer-Christendom, het Katholicisme en de Reformatie konden in wezen niets meer ter adstructie van de negatieve beantwoording dezer vraag bijdragen, waar zij zelve immers van de bovengenoemde petitio principii uitgaan.[1)]

Bij zijn antithese tusschen het wezen der kerk en het wezen des rechts, vervalt SOHM in een tweede principieele dwaling, doordat hij het 'wezen der kerk' in den transcendent-religieuzen zin vat van het volkomen 'koninkrijk Gods'.

Daarmede is van meetaf het probleem in zake de verhouding van kerk en recht hopeloos verward gesteld.

De antithese tusschen vorm en inhoud van het kerkrecht in E. Brunner's dualistische opvatting.

BRUNNER stelt het probleem eenigszins anders dan SOHM. Hij ziet terdege in, dat de kerk als tijdelijk institutair verband niet zonder rechtsorde bestaan kan. Op het voetspoor van KATTENBUSCH vat hij de kerk in dezen zin als 'Kultgemeinde' en stelt haar op de reeds vroeger door ons gewraakte wijze[2)] tegenover de 'Kirche des Glaubens', welke bij hem de plaats der 'ecclesia invisibilis' inneemt.

In de kerk als 'cultusgemeenschap' nu erkent hij de noodzakelijkheid eener materieele kerkenordening, die in een dienende betrekking tot het 'Gebot des Augenblicks' van het 'Woord Gods' staat en welker eigenlijk *wets*karakter juist in die onmiddellijke betrokkenheid op het 'Woord Gods' is doorbroken en opgeheven.

Als *ordening* blijft zij een wereldsch karakter behouden en in

1) Terecht schrijft dan ook Dr K. KAHL in zijn *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik* (1e Hälfte S. 73), dat het principieel onjuist is, wanneer SOHM zijn stelling in zake de onverenigbaarheid van kerk en recht voor het resultaat van historisch onderzoek uitgeeft: 'D e r L e h r s a t z s e l b s t b l e i b t .... f a l s c h . Was zu bekämpfen ist, sind nicht in erster Linie Geschichts t h a t s a c h e n , sondern Geschichts r e f l e x i o n e n , die aus den Thatsachen gezogenen S c h l ü s s e . In der Thesis redet nicht die Sprache d e r Geschichte, sondern SOHM's Sprache ü b e r die Geschichte.'

2) Zie hierboven blz. 451 noot 1.

dien zin moet haar distantie tegenover de autoriteit van het Woord Gods bewaard blijven. Maar inzooverre zij - bv. in de vaststelling der belijdenis als norm der 'zuivere leer' - in nauwe betrekking staat tot de 'Kirche des Glaubens', welke alleen uit het Woord Gods leeft, komt haar toch een zeker aandeel in de Goddelijke autoriteit toe, ofschoon zij slechts een 'menschelijke gestalte' van het Goddelijke is.

*Rechts*karakter kunnen zulke kerkordeningen echter nimmer anders verkrijgen dan door den *staat*. Op dit punt verklaart BRUNNER zich uitdrukkelijk met SOHM homogeen. En zoo wordt de vraag in zake het eigenlijk karakter van het kerkrecht aldus beantwoord: 'Materiell also, seiner inhaltlichen Eigenart nach, ist das protestantische Kirchenrecht kirchlich, formal aber, seiner Rechtsnatur nach, ist es rein weltlich-staatlich....'[1)]

Hier wordt dus het beruchte vorm-materieschema tehulp geroepen, om het probleem in zake het wezenskarakter van het kerkrecht tot klaarheid te brengen. Dat dit schema daartoe echter wel het allerminst geschikt is, volgt uit alles, wat wij in het tweede Boek daarover hebben opgemerkt.[2)] Het vindt zijn oorsprong in een miskenning en uiteenscheuring van de goddelijke wereldorde, en loopt steeds op een innerlijk tegenstrijdig dualisme uit.

Dit dualisme valt ook in BRUNNER's solutie op het eerste gezicht in het oog. De eigenlijke *rechtsorde* blijft hier een volkomen vreemd, *statelijk* element in het kerkverband. Maar die rechtsorde zou nochtans naar haar *inhoud* toch weer in wezensbetrekking tot het kerkinstituut staan. Alzoo: de *rechtsvorm* blijft volkomen vreemd tegenover den *inhoud*, welken hij omvat!

Practisch gesproken vertoont BRUNNER's gewrongen constructie dezelfde innerlijke onhelderheid, welke wij vroeger in het Luthersche zgn. episcopale stelsel aantoonden, en zij vertoont hetzelfde *vitium originis*.

Achter het dualisme tusschen *vorm* en *inhoud* van het kerkrecht naar BRUNNER's opvatting schuilt weder het dieper dualisme tus-

1) a.w. S. 533.
2) Vgl. Boek II blz. 10 vlg.

schen ‘natuur’ en ‘genade’, wet en evangelie. Zoolang dit, heel de tijdelijke wereldorde theoretisch uiteenscheurend, dualisme het denken blijft beheerschen, kan geen inzicht in de individualiteits-structuur van het tijdelijk kerkverband worden verkregen. Reeds de tegenstelling tusschen ‘Kirche des Glaubens’ en ‘Kultgemeinde’, waardoor BRUNNER, gelijk wij hierboven zagen, de onderscheiding tusschen ‘ecclesia invisibilis’ en ‘ecclesia visibilis’ (in haar institutairen vorm) wil vervangen, getuigt van een gemis aan inzicht in de innerlijke stuctuur van het kerkinstituut. Wanneer men den modalen zin van het recht niet van meetaf theoretisch vervalscht, door in zijn rechtsbegrip het statelijk overheids- en dwangmoment op te nemen, is er niets in te vinden, wat met de innerlijke structuur van het tijdelijk kerkverband in strijd ware.

Neen sterker, men *kan* de individualiteits-structuur van dit samenlevingsverband niet juist hebben gevat, wanneer men begint te loochenen, dat zij noodwendig ook een *intern-juridische structuurzijde* heeft.

Het criterium voor het interne kerkrecht. Waarom de juridische ontstaansvorm geen criterium biedt.

Maar deze intern-juridische verbandszijde is uiteraard niet in een positivistisch (pseudo-)functiebegrip van het recht te vatten en zij is ook nimmer door den *juridischen ontstaanvorm* van het kerkrecht, een kerkelijk reglement of verordening, bepaald. Immers de juridische ontstaansvorm van bindende rechtsnormen is als zoodanig niets meer dan een *menschelijke juridische wilsverklaring van een tot rechtsvorming competent orgaan*.

De onderscheiden individualiteits-structuren van het recht kunnen echter niet in dezen ontstaansvorm gegrond zijn, doch veeleer omgekeerd *liggen zij ten grondslag* aan alle menschelijke *vorming* van het recht.

En daarbij zullen wij nog zien, hoe juist in de juridische ontstaansvormen ware knooppunten van enkaptische structuur-vervlechtingen binnen den juridischen wetskring gegeven zijn. Dat wil dus zeggen, dat volstrekt niet alles wat in den juridischen ontstaansvorm van een kerkelijk reglement of verordening vervat

is, daarmede de individualiteits-structuur van *intern kerkrecht* vertoont. Evenmin als al het recht, dat in den staatsrechtelijken vorm der wet is vervat, daarmede tot intern staatsrecht is gestempeld.

Te sterker geldt uiteraard deze opmerking, waar in een kerkverband zich door de ontrouw der kerk zelve vreemde rechtsstructuren hebben ingedrongen. Men denke bv. aan een formeele kerkelijke belasting, welke ook aan de doopleden wordt opgelegd en welker invordering men geheel naar statelijk model heeft geregeld, aan vreemde politische organisatievormen etc. etc.

Al deze rechtsregelen kunnen wel *formeel* kerkelijk zijn, d.w.z. door kerkelijke organen gevormd en gepositiveerd zijn, maar zij hebben met de interne structuur van het kerkverband niets van doen, doch zijn daarmede naar hun materieelen zin veeleer in flagranten strijd.

Wezenlijk *intern* kerkrecht kan alleen dat recht zijn, dat zelve de individualiteits-structuur van dit samenlevingsverband vertoont, en dus in zijn materieelen zin onlosmakelijk samenhangt met de kerkelijke geloofs- en belijdenisgemeenschap in den dienst des Woord, den dienst der Sacramenten, den dienst der kerkelijke tucht, der diaconie etc.

Voorzoover het kerkrecht inderdaad in dezen innerlijken zin gevat wordt, kan van een strijd met het wezenskarakter van het kerkverband, of van een concurrentie met de interne staats- en burgerlijke rechtsorde uiteraard geen sprake zijn. Het vertoont veeleer zelve het transcendentale grenskarakter, dat aan geheel de individualiteits-structuur van deze institutaire gemeenschap eigen is.

Als *recht* blijft het binnen den *modalen zin der vergeldende belangenharmoniseering* besloten en het is waarlijk niet, gelijk BRUNNER meent, een bloot-terminologische kwestie, of men het *recht* noemt. Immers aan dit wezenlijk *rechts*karakter hangt de *juridische* souvereiniteit in eigen kring der kerk tegenover den staat, waaraan de gereformeerden in Schriftuurlijke lijn altijd met kracht hebben vastgehouden.

Naar zijn individualiteits-structuur als *kerk*recht is het slechts als *geloofs*instrument te vatten voor de doorwerking van het aleenig gezag van CHRISTUS JEZUS door Zijn Woord en Geest. Als zoodanig verdraagt het geen statelijke dwangmiddelen. De in deze individualiteits-structuur geheel eenige *beginselen* van het kerkrecht zijn in het Schriftuurlijke structuurprincipe van dit samenlevingsverband zelve besloten.

Geen ius divinum positivum.

Maar van een *ius divinum positivum* kan hier geen sprake zijn. De *vorming*, de *positiveering* der *goddelijke rechtsbeginselen* voor de interne structuur van het kerkverband blijft van menschelijk karakter en is door Christus alleen toebetrouwd aan de wettige organen zijner kerk. En waar deze juridische vorming steeds aan het substraat der historische ontwikkeling gebonden blijft, kan het *positieve* kerkrecht ook geen onveranderlijk karakter dragen. Door zijn transcendentaal grenskarakter als geloofsinstrument verdraagt het kerkrecht evenmin een *formalisme* in zijn toepassing, waardoor de abstracte rechtsregel zou gaan heerschen over de geloofswerkzaamheid.[1)]

Het interne kerkrecht blijft een uiterst gevoelig werktuig voor de doorwerking van God's Woord en Geest in de gemeenschap der Christ-geloovigen.

Wel blijft natuurlijk het juridisch *ordenings*moment aan de typisch *organisatorische* kerkrechtelijke normen eigen. Dit juridisch ordeningsmoment kan zoo weinig worden ontbeerd, als de kerk een ambtelijke organisatie kan missen. Maar gelijk deze organisatie in Schriftuurlijken zin zelve een kerkelijke individualiteits-structuur vertoont, zoo blijft ook dit *ordeningsmoment* in het interne kerkrecht niet innerlijk *vreemd* tegenover de kerk

1) Dat de interne *rechtsbeginselen* in het kerkinstituut een ander karakter dragen dan de burgerrechterlijke of staatsrechtelijke heb ik meer in 't bijzonder aangetoond in mijn verhandeling *De Structuur der rechtsbeginselen en de methode der rechtswetenschap in het licht der Wetsidee* (in Wetensch. Bijdragen door Hoogleeraren der V.U. aangeboden ter gelegenheid van haar 50-jarig bestaan, Amsterdam, 1930).

als tijdelijke geloofsgemeenschap in den dienst des Woords en der Sacramenten, doch het blijft geheel door deze kerkelijke bestemmingsfunctie gequalificeerd, zoolang het inderdaad in *Schriftuurlijken* zin wordt gevat. Het blijft een *dienend* en niet een *qualificeerend* karakter dragen.

Samenvattend kunnen wij zeggen, dat de geheele opvatting, als zou het tijdelijk kerkinstituut geen *innerlijke rechtssfeer* kunnen hebben, is ontsprongen uit een gemis aan inzicht in de *individualiteits-structuur* van dit samenlevingsverband en uit een valsche rechtsbeschouwing, welke het recht als zoodanig in een formalisschen en (juridisch) staatsabsolutistischen zin vat.

In het gerechtvaardigd verzet tegen de Roomsche deformatie van het kerkrecht tot een vermeend *ius divinum positivum*, dat, geheel op de leest van een statelijke rechtsorganisatie geschoeid, de geloofsgemeenschap met een ware publiekrechtelijke overheidsregeling overheerscht, heeft men vooral in Lutheraanschen kring de verhouding tusschen kerk en recht op even onschriftuurlijke wijze gevat als een tegenstelling tusschen evangelie en wet, 'genade' en 'natuur'.

Ook op dit punt heeft eerst CALVIJN aan de Reformatie den juisten Schriftuurlijken weg gewezen.

De uitdrukking van het innerlijk structuurprincipe in de overige zinzijden van het tijdelijk kerkinstituut.

Na de hierboven gegeven meer gedetailleerde analyse van de drie laatste structuurfuncties van het tijdelijk kerkinstituut, volstaan wij nu verder met eenige opmerkingen over de uitdrukking van het structuurprincipe in de overige zin-zijden van dit samenlevingsverband.

Dat ook hier een interne aesthetische structuur, een interne economische, een interne omgangs- en taalstructuur[1)] etc. etc. aanwijsbaar moeten zijn, behoeft na alle voorafgegane analysen, niet meer afzonderlijk te worden aangetoond.

1) Men denke slechts aan de geheele kerkelijke symboliek, aan de kerkelijke uitdrukkingswijze etc.

Het is immers uit ons onderzoek nu wel voldoende duidelijk geworden, dat alle modale zin-zijden in de interne structuur van een samenlevingsverband onlosmakelijk met elkander zijn vervlochten. Het interne kerkrecht kan niet fungeeren zonder het substraat van een intern-kerkelijke harmonie, een intern -kerkelijke economie etc. etc. En in al deze structuurfuncties treedt weder de *intern-structureele subject-objectrelatie* naar voren, waarin de objectieve dingstructuren zelve enkaptisch in *objectief-kerkelijke verbandsstructuur* fungeeren, en als zoodanig aan de *subjectieve bestemming* van het kerkverband *dienstbaar zijn*.

Onder dit licht moet ook weder de interne kerk-kunst in haar objectieve structuren worden beschouwd als een *structureel-gebonden* kunst in den vroeger in Dl. I van dit boek uiteengezetten zin.[1)]

Naar haar innerlijk structuurprincipe behoort zij geheel te zijn doorgeestelijkt als een instrument der geloofsgemeenschap in den dienst des Woords en der Sacramenten.

De subjectief-objectieve verbandsstructuur, waarin de kerkelijke kunst fungeert, is niet aesthetisch *gequalificeerd* en daarom mag hier nimmer de aesthetische structuur zich *opdringen* ten koste van de transcendentale bestemmingsfunctie der institutair-kerkelijke gemeenschap. Daardoor wordt juist de *interne* aesthetische harmonie in de objectieve kerk-structuur verstoord.

En evenzeer wordt die *interne* aesthetische harmonie verbroken, wanneer bv. in een kerkgebouw voorwerpen van uitgesproken statelijke zin-structuur als wapenen, vlaggen, vaandels, troonzetels etc. een plaats krijgen, die hun hier niet toekomt. De zgn. ‘Garnisonskirche’ in Potsdam is hiervan wel een der meest afschrikwekkende voorbeelden.

Bij het onderzoek van de typische structuurfuncties van het tijdelijk kerkverband in de wetskringen van den omgang, de taal, de historische beschavingsontwikkeling, het logisch denken, het gevoel etc., komt er weder alles op aan, de interne structuur wel te onderscheiden van de uitwendige structuurvervlechtingen, waarin zij slechts enkaptisch fungeert.

1) Vgl. hierboven blz. 109 vlg.

Zoo kunnen bv. naar de goddelijke wereldorde de nationaliteit, het staatsverband, de plaatselijke zeden en gebruiken, de landstaal etc. etc. aan de positieve kerkformatie alleen een *uitwendig variabiliteitstype* geven, maar nimmer de *wezenlijk interne* structuur dezer kerkformaties raken. Zoodra inderdaad zulke uitwendige factoren de interne verhoudingen binnen het kerkverband gaan overheerschen, *deformeert* het kerkinstituut *op radicale wijze*.

De zgn. 'pluriformiteit der kerk' is alleen naar de bedoelde uitwendige variabiliteitstypen der kerkformatie, maar nimmer naar de interne structuur dezer laatste te rechtvaardigen.

De ruimtelijke structuurfunctie van het institutaire kerkverband en de innerlijke zin der plaatselijke kerkformatie.

Wanneer wij nu, aan het innerlijk structuurprincipe vasthoudend, nog in 't bijzonder de *ruimtelijke functie* van het tijdelijk kerkverband in het oog vatten, dan springt in het oog, dat ook de samenhang tusschen de ruimtelijke grenzen eener kerkformatie en die van een staatsverband en zijn deel-verbanden slechts van *uitwendig*, variabel, maar nimmer van innerlijk *principieel* karakter kan zijn.

De reformatorische beschouwing van het kerkinstituut heeft tegenover de Roomsch-Katholieke er terecht weder den nadruk op gelegd, dat de *primaire* institutaire openbaring van de gemeente van JEZUS CHRISTUS in de *plaatselijke kerk* is te zoeken en dat slechts in deze plaatselijke kerk het uitgangspunt voor omvattender kerkelijke banden is te zoeken.

Men wees er terecht op, dat de Apostelen alle plaatselijke formatie als *ἐκκλήσια* of kerk erkenden en steeds spraken van de *ἐκκλήσιαι* of kerken, maar nooit van een kerk in den zin van een opsmelting van de plaatselijke kerken in een omvattender verband.[1)]

Maar ook dit primair *locaal* karakter der institutaire kerkformatie dient uit het innerlijk structuurprincipe zelve en niet uit de uitwendige vervlechting met de ruimtelijke grenzen van ge-

1) Vgl. Dr A. KUYPER *Tractaat* blz. 35/6.

meentelijke onderdeelen van het staatsverband te worden verstaan.

Naar haar bestemmingsfunctie als belijdenisgemeenschap van Christ-geloovigen in den dienst des Woords en der Sacramenten kan de institutaire kerk slechts in *plaatselijke* gemeenten haar ruimtelijke centrum vinden. Immers de dienst des Woords en der Sacramenten kan op geregelde wijze slechts in locale formatie geschieden.

De ruimtelijke grenzen der locale kerkformaties zijn m.a.w. van binnen uit bepaald door de mogelijkheid eener werkelijke tijdelijke gemeenschap in de *geregelde kerkdiensten*. Dat echter deze grenzen *principieel* met die der burgerlijke gemeente zouden moeten samenvallen[1)], is m.i. niet vol te houden, wanneer men niet weder terug wil vallen in een nivelleering van de individualiteits-structuur van het institutaire kerkverband.

De grenzen eener burgerlijke gemeente vertoonen een statelijke individualiteits-structuur en zijn van allerlei factoren afhankelijk, welke voor de plaatselijke kerken nimmer van interne beteekenis kunnen zijn. Men denke slechts aan de voortdurende wijzigingen van de grenzen der groote stadsgemeenten door annexatie van naburige gemeenten. Bij de beklemtoning van het primair *plaatselijk* karakter der institutaire kerkformatie dient ook aanstonds te worden bedacht, dat naar haar interne structuur de plaatselijke grenzen der kerk niet dat *afsluitend, territoriaal karakter* kunnen bezitten, dat aan de territoriale grenzen van den staat en diens deel-verbanden noodwendig eigen is.

Ook de ruimtelijke structuur van het institutaire kerkverband vertoont dat transcendentale grenskarakter, waarin noodwendig de universaliteit der ecclesia invisibilis tot tijdelijke uitdrukking behoort te komen.

1) Ik kan op dit punt het betoog van KUYPER a.w. § 16 niet onderschrijven. Dit wil uiteraard geenszins zeggen, dat de congregatiegedachte der Independenten meer in overeenstemming met het structuurprincipe van het kerkinstituut zou zijn. Want in deze congregatiegedachte openbaart zich een sterk individualistische tendenz, welke nog geaccentueesrd wordt door een sterke terugdringing van het institutaire karakter der kerk in haar ambtelijke organisatie en door een loochening van de gebondenheid der congregaties door het gezag van z.g.n. ‘meerdere vergaderingen’ (classes en synoden).

De kerk van Christus heeft geen *territorium* in den statelijken zin des woords. Het territoir, waarop zij gevestigd is, blijft van *statelijk* karakter.

De rijksgrenzen sluiten in politischen zin de staten van elkander af, wijl de monopolistische organisatie van de zwaardmacht in de staatsstructuur slechts een territoriaal karakter kan dragen. Daarom kan geen overheid eigenmachtig haar ambt op het territoir van een vreemden 'souvereinen' staat uitoefenen.

De idee van de ruimtelijke universaliteit der kerk in statische en dynamische conceptie.

Daarentegen moeten de plaatselijke kerkformaties over de geheele wereld naar de idee van de *ruimtelijke universaliteit* der kerk in de alomtegenwoordigheid van haar Koning CHRISTUS JEZUS, *in beginsel* als een innerlijke eenheid worden beschouwd, voorzoover zij inderdaad één zijn in belijdenis. Organisatorisch komt deze eenheid in haar historisch gefundeerd, dynamisch karakter tot uiting in de onderlinge aaneensluiting en de erkenning van het dienend gezag der synoden over de afzonderlijke kerken.

Deze idee der ruimtelijke universaliteit kan *innerlijk* dus slechts worden begrensd door het vereischte der gemeenschap in belijdenis.

De *uitwendige* begrenzing door taalverschil, onmogelijkheid van feitelijke communicatie etc. is slechts van variabel karakter. Daarom kunnen ook de *nationale* groepeeringen der plaatselijke kerken tot een omvattender verband slechts als *variabiliteitstypen* van het institutair-kerkelijk structuurprincipe worden gevat.

De Roomsche kerkidee mist uiteraard, doordat volgens haar de omvattende eenheid der kleinere kerkformaties van meetaf in het pauselijk gecentraliseerd hiërarchisch instituut is belichaamd, het moment der *dynamische wording* in haar conceptie van de ruimtelijke universaliteit der kerk.

De Roomsche kerk treedt van meetaf als *wereld*kerk op, en heeft geen plaats voor de gedachte, dat de institutaire openbaring van de ecclesia Christi in de zelfstandige locale kerkformatie haar aanvang moet nemen.

Maar dit statisch universalisme, dat in de verabsoluteering van het kerkinstituut zijn oorsprong heeft, laat zich slechts door een gecentraliseerde, bureaucratische organisatie naar staatsmodel doorvoeren en is in waarheid niet in het innerlijk structuurprincipe van het kerkinstituut gegrond.

De *voleindiging* van de ruimtelijke universaliteit der kerk in haar institutaire openbaring is in den tijd niet gegeven, doch blijft hier op aarde zich slechts uitdrukken in de *transcendentale richting* op de toekomstverwachting van het koninkrijk der Hemelen.

Hoofdstuk V
De structuurverscheidenheid in de maatschappelijke of synthetische samenlevingsverbanden en het karakter der gëindividualiseerde maatschapsverhoudingen

§ 1 - De noodzakelijkheid van nieuwe systematische categorieën voor de indeeling der verbandsstructuren. Algemeene karakteristiek van de maatschappelijke of synthetische samenlevingsverbanden tegenover de institutaire.

De onderscheiding tusschen institutaire en niet-institutaire samenlevingsstructuren.

In den gang van ons onderzoek naar de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving begint zich geleidelijk de systematiek scherper af te teekenen.

Wij zijn niet begonnen met de vooropstelling van een uitgewerkt systematisch schema, waarin alle verbands- en gemeenschapsstructuren moeten worden gewrongen.

Slechts enkele hoofdonderscheidingen, als die tusschen verband, gemeenschaps- en maatschapsverhoudingen, typisch biotisch en typisch historisch gefundeerde samenlevingsstructuren, bleken van den aanvang af noodzakelijk, om ons den theoretischen toegang tot dit veld van onderzoek te verzekeren.

Inderdaad heeft een systematiek van de menschelijke samenlevingsstructuren alleen dan materieele waarde, wanneer zij niet in een subjectief theoretisch apriorisme uitwendig aan deze structuren wordt *opgelegd*, maar veeleer in de theoretische *ontsluiting* van deze laatste vanzelve aan het licht treedt.

Dit is een methodologisch postulaat, waarvan wij in onze kennistheoretische onderzoekingen in Dl. II van het tweede Boek rekenschap hebben gegeven.

Zoo bracht de gang van ons onderzoek de noodzakelijkheid naar voren, de typisch historisch gefundeerde verbandsstructuren der menschelijke samenleving nader te onderscheiden in *gedifferentieerde* en *ongedifferentieerde*.

En nadat wij onder de eerstgenoemde de structuren van staatsen kerkverband aan een meer uitvoerig onderzoek hebben onderworpen, dringt zich bij vergelijking van deze beide met de vroeger onderzochte biotisch gefundeerde samenlevingsstructuren de noodzakelijkheid van een nieuwe systematische categorie op.

Immers, staat en kerkinstituut dragen, evenals gezinsverband, huwelijks- en familiegemeenschap, een uitgesproken *institutair* karakter.

Hun innerlijke structuur dankt het aanzijn aan een bijzondere goddelijke instelling en deze geheele *institutaire structuur* verzet er zich tegen, ze in het formeele schema van een ‘genootschap’ of ‘vrije vereeniging’ te vatten.

Het zijn alle verbanden, resp. gemeenschappen, welke naar dit instituutskarakter bestemd zijn, de tijdelijke menschelijke existentie in intensieve mate, blijvend of althans voor een groot deel van het leven, onafhankelijk van den individueelen wil te omvatten.

In het gezinsverband, in de familiegemeenschap en in het staatsverband wordt de mensch *geboren*, in het institutair kerkverband wordt hij na zijn geboorte door den doop opgenomen, onafhankelijk van zijn individueelen wil. Eenmaal in het huwelijk verbonden, zijn man en vrouw niet vrij meer, deze gemeenschap vrijwillig te verlaten. *De band van het instituut* heeft ze omvat. De goddelijke instelling maakt zich geldend tegenover het principe der vrije associatie, dat op deze verbands- en gemeenschapstypen niet kan worden toegepast, zonder ze volkomen te denatureeren.

En het hierboven opgemerkte geldt in 't algemeen evenzeer, ja

zelfs in bijzondere mate, voor de *ongedifferentieerde samenlevingsverbanden*, waarin immers, gelijk wij zagen, steeds een institutair structuurprincipe de leiding heeft.

Waarom wij de institutaire samenlevingsverbanden niet als dwangverbanden qualificeeren. Afgrenzing van onze opvatting van het institutair verband tegenover het begrip 'institution' in de theorie van Hauriou en Renard.

Dit wil niet zeggen, dat deze typische samenlevingsstructuren gezamenlijk als 'dwangverbanden', resp. 'dwanggemeenschappen' behooren te worden gekarakteriseerd.

Ten hoogste op het staatsverband en de ongedifferentieerde verbanden van overwegend politische structuur zou deze qualificatie passen, zeker niet op de overige institutaire samenlevingsstructuren. Maar de term 'dwangverband', aan de moderne Duitsche sociologie ontleend, is dáárom zoo weinig zeggend, wijl hij ook toegepast wordt op moderne verbanden als vakorganisaties, die het institutair karakter in den boven omlijnden zin geheel missen, terwijl het begrip 'dwang' zelve een onomlijnd algemeen begrip is[1)], dat als systematische categorie zeker onbruikbaar moet worden geacht.

Slechts de onderscheiding *institutaire samenlevingsstructuren* eenerzijds en *niet-institutaire* anderzijds geeft aan onze systematiek den passenden uitbouw, welken wij noodig hebben, nu wij een summier onderzoek gaan instellen naar de structuur der in tallooze verscheidenheid optredende moderne samenlevingsverbanden, welke uit het vrije maatschapsleven zelve opkomen.

> De moderne, door de Roomsch-Katholieke juristen HAURIOU en RENARD ontwikkelde, 'theorie de l'institution' heeft aan de institutaire verbands-idee haar innerlijke omlijndheid ontnomen, door feitelijk *iedere* verbandsstructuur, zelfs die van een handelsvennootschap, of van een private 'stichting', als 'institution' te bestempelen.[2)] 'Institution' wordt dan de tegenstelling van 'maatschapsverhoudingen' in de door ons bedoelde beteekenis. En deze tegenstelling krijgt een metaphy-

1) 'Dwang', zoo moet men vragen, *in welken structureelen zin?*
2) Naast de *subjectieve verbandsinstituten* stelt HAURIOU de *zakelijke* ('institutions-choses'), gelijk de *eigendom*.

sieken zin door haar te betrekken op de tegenstelling van ‘intellect’ en ‘wil’.[1] Bovendien is deze theorie eigenlijk geen kosmologische theorie van de verbandsstructuren der menschelijke samenleving, daar zij slechts van uit het *juridisch aspect* is opgesteld, als een ‘*juridische* ontologie’.

Onder de typisch-historisch gefundeerde *gedifferentieerde* samenlevingsverbanden dragen inderdaad alleen *staat* en *kerk* een institutair karakter.

Alle overige vallen onder de categorie der *niet-institutaire gedifferentieerde samenlevingsverbanden* en vormen, gelijk wij zullen zien, een systematisch scherp afgegrensd en innerlijk samenhangend nieuw veld van onderzoek, inzooverre zij alle eerst in de vrije, geïndividualiseerde maatschapsbetrekkingen tot *positieve vorming* komen.

Het zijn met name ook de samenlevingsverbanden van deze structuur, waarin FERDINAND TÖNNIES de ‘Kürwille’ werkzaam ziet, en die hij als rationeele producten van de ‘Gesellschaft’, in tegenstelling tot de ‘Gemeinschaft’ in den door hem bedoelden zin dezer termen beschouwt, ook al erkent hij, dat in sommige dezer verbandstypen (bv. in de vakorganisaties) nog resten der ‘Gemeinschaft’ te vinden zijn.[2]

Zij zijn inderdaad het product van een individualiseerings- en rationaliseeringsproces der menschelijke samenleving, waarin de differentieering der bestemmingsfunctie onverbrekelijk samen-

1) RENARD *La Théorie de l'institution* (Essai d'ontologie juridique I, 1930 p. 360): ‘....tous les actes juridiques se partagent en deux catégories: ceux dont la structure est envisagéé surtout du point de vue de l'intelligence et du jugement, et ceux dont la structure juridique est envisagée surtout du point de vue de la décision et de la volonté.’.

2) *Einführung in die Soziologie* (1931) S. 108. Intusschen wordt bij TÖNNIES, die zich bij WEBER'S zgn. ideaal-typische methode van onderzoek aansluit, het veld dezer vrije maatschappelijke verbandsvorming niet behoorlijk afgegrensd tegenover dat der institutaire verbanden. Zoo brengt hij bv. ook den modernen staat en het institutaire kerkverband onder het ‘normaal’- of ‘ideaalbegrip’ ‘vereeniging’. Zie zijn *Einführung in die Soziologie* S. 112-132. Van een onderzoek naar de interne structuren der samenlevingsverbanden vinden wij ook bij hem geen spoor. De ‘ideaal-typische’ methode is, in haar subjectivistisch, nivelleerend karakter hiertoe ook onbruikbaar!

hangt met de bewuste bijzondere doelstelling, hetzij *eener vrije vereenigingsovereenkomst*, hetzij van een *eenzijdige stichtingsdaad van een enkele persoon* of meerdere personen, waardoor het verband *gevormd* wordt.

Zoo zijn de op bepaalde doeleinden gerichte *vrije vereeniging* en *stichting* de *typische rationeele ontstaansvormen* dezer niet-institutaire verbanden, waarbij het vereenigings- en stichtingstype intusschen geenszins in *functioneel-juridischen zin* mogen worden gevat. Deze ontstaansvormen zijn bij de institutaire en niet gedifferentieerde samenlevingsverbanden reeds om dezen reden uitgesloten, wijl hier een bijzondere doelstelling nimmer een constitueerende beteekenis voor den internen verbandsvorm kan hebben.

Waarom ook bij de niet-institutaire verbandstypen de interne bestemmingsfunctie zich niet kan dekken met de doelstelling der oprichters.

Intusschen kan ook bij de gedifferentieerde samenlevingsverbanden van niet-institutair karakter de doelstelling der oprichtingshandeling niet *samenvallen* met de bestemmingsfunctie in de interne verbandsstructuur. Zij kan alleen de beteekenis hebben van een vrije keuze van het interne verbandstype en van een nadere subjectieve vormgeving aan de bestemmingsfunctie, welke laatste in het structuurprincipe van dit type op volstrekt boven-willekeurige wijze besloten ligt.

Zoo roept bv. de stichting van een modern mijnbedrijf noodwendig een samenlevingsverband in het leven van een boven-willekeurige structuur, waarin een historische subjectief-objectieve organisatie van ondernemers-, kapitaalmacht en arbeidskracht de rol van fundeeringsfunctie en de economische exploitatie van de in een bepaald stuk land verborgen grondstoffen de rol van in de doelstelling nader *gevormde* bestemmingsfunctie vervult. In deze structuuur is (afgezien van de subjectieve organisatie van de eventueele aandeelhouders in den vorm eener naamlooze vennootschap) noodwendig een economisch gequalificeerde arbeidsgemeenschap met gezags- en ondergeschiktheidsverhoudingen be-

sloten; en dit verband heeft een interne relatief constante eenheid in de wisseling der daarin samenwerkende personen, terwijl de aard der interne verhoudingen geheel samenhangt met de typische betrekking tusschen het subjectieve samenlevingsverband en het exploitatieobject.

De doelstelling *schept* deze structuur niet, doch beteekent primair slechts een vrijwillige keuze van het structuurtype en geeft voorts aan dit structuurtype een *naderen vorm*.

Zoo roept de oprichting van een besloten societeit in den vorm eener vereeniging noodzakelijk een verband in het leven, welks structuur innerlijk gefundeerd is in een historischen organisatievorm van de omgangsmacht der hoogere standen en gequalificeerd door de bestemmingsfunctie van gezellig omgangsverband als besloten kring van een categorie standgenooten. Ook deze structuur is geen *schepping* van de subjectieve doelstelling der oprichters. Een societeitsverband heeft zijn structuur qua talis, waardoor het van alle andere typen van samenlevingsverbanden onderscheiden is. De doelstelling beteekent ook hier weder primair de vrijwillige keuze van het boven-willekeurig structuurtype en de nadere vormgeving daaraan.

Niet iedere wijziging in de doelstelling der vereeniging brengt dan ook noodwendig een verbreking van de identiteit van het in het leven geroepen samenlevingsverband met zich.[1)] Wanneer echter bv. de doelstelling ‘de bevordering van het gezellig verkeer tusschen de leden’ van een besloten societeit zou worden gewijzigd in die van ‘bevordering der toonkunst’, dan is uiteraard een samenlevingsverband van radicaal andere structuur in het leven geroepen.

Men kan nu eenmaal aan een societeit niet de structuur van een geheel verschillend gedifferentieerd verbandstype geven.

1) Zoo bv. zeker niet de uitbreiding van het arbeidsveld van een philanthropische vereeniging. Wel kan natuurlijk statutair zijn bepaald, dat de gefixeerde doelstelling niet gewijzigd mag worden.

Vervlechting van interne verbandsverhoudingen en externe maatschapsbetrekkingen in de doelstelling.

Dat de doelstelling als zoodanig niet met de interne bestemmingsfunctie kan samenvallen, blijkt onmiddellijk hieruit, dat zij, als subjectieve vorm-geving aan de laatste, niet tot het interne verbandsleven beperkt is, doch noodwendig op de correlatie van interne verbands- en externe maatschapsverhoudingen gericht is.

Wanneer de arbeiders in een bepaalden bedrijfstak zich in een vakorganisatie vereenigen met het doel de arbeidsvoorwaarden in dezen bedrijfstak, tegenover het streven der werkgevers tot 'drukking' daarvan, op een gunstiger peil te brengen en te houden, dan is op het eerste gezicht duidelijk, hoe deze doelstelling zoowel een interne verbands-, als een externe maatschapszijde vertoont. Ter bereiking van dit doel moeten eenerzijds de vakarbeiders in een samenlevingsverband van typisch interne structuur worden georganiseerd, waarbinnen de solidariteit zich slechts in gezags- en ondergeschiktheidsverhoudingen laat handhaven, terwijl anderzijds het streven noodzakelijk gericht is op een collectief optreden der georganiseerden naar buiten in de maatschappelijke, op voet van gelijkheid te voeren, onderhandelingen met de werkgevers.

De *interne bestemmingsfunctie* dezer vakorganisatie kan zich echter slechts *in het inwendig verbandsleven* openbaren en kan zich dus nimmer met de 'doelstelling' *dekken*.

Voorts zal een vereeniging van eenigszins omvattend karakter als een vakorganisatie zich niet tot het nastreven van een enkel doel beperken, terwijl toch de qualificeerende bestemmingsfunctie in haar interne structuur een 'einheitlich' karakter moet vertoonen.

Is bij een vakorganisatie deze bestemmingsfunctie die van geoorloofde economische strijdorganisatie, dan kunnen, naar de interne verbandsstructuur bezien, doeleinden als bevordering der intellectueele en lichamelijke ontwikkeling der leden etc. etc. nimmer een qualificeerend karakter hebben.

In de doelstelling is dus alleen de vrije keuze van het type der

verbandsstructuur en de subjectieve vormgeving daaraan begrepen. Maar de vereenzelviging van ‘doel’ en ‘interne bestemmingsfunctie’ moet perse onjuist zijn.

> Wel moet aanstonds worden erkend, dat de subjectieve doelstelling ook aan de interne bestemmingsfunctie een *principieel onwettigen subjectieven vorm* kan geven.
> Maar zelfs in zulke onwettige subjectieve vormgevingen handhaaft zich het boven-willekeurig karakter van het interne structuurprincipe van het samenlevingsverband, dat deze vormgeving eerst mogelijk maakt.
> Zoo vertoont zelfs een georganiseerde rooversbende een interne verbandsstructuur, waarin een typische machtsorganisatie de rol van fundeerende, en een economische beroeps- of bedrijfsfunctie de rol van bestemmingsfunctie vervult. Maar de tegen-wettelijke doelstelling heeft aan deze beide radicaalfuncties van het verband een *onwettigen subjectieven vorm* gegeven, waardoor het geheele verband in alle functies van zijn bestaan een onwettig stempel verkrijgt (georganiseerde beroepsmisdaad!).

Zoodra men dezen structureelen stand van zaken uit het oog verliest, en de ‘doelstelling’ als een de bestemmingsfuntie van het verband *scheppende* acte wordt opgevat, rest niets anders dan een formalistisch-positivistische nivelleering van de grenzen tusschen interne verbands- en externe maatschapsverhoudingen, ofschoon men ook de laatste, gelijk wij nog zullen zien, daarbij in subjectivistischen zin misduidt. In deze lijn ligt de beschouwing van de in den vorm der vrije vereeniging ontstane verbandstypen onder het individualistisch gezichtspunt van het maatschapscontract, een beschouwing, welke zoowel in de nominalistische natuurrechtsleer als in het moderne juridisch positivisme de heerschende is.

Ook TÖNNIES is tenslotte aan deze opvatting van de uit de vrije maatschapsverhoudingen ontsprongen ‘Körperschaften’ niet ontkomen. Het contract met uitwendige rationeele doelstelling put voor hem tenslotte het wezen van zulke ‘vereenigingen’ uit, voorzooverre althans daarin geen resten van ‘gemeenschapsgeest’ in den door hem bedoelden zin zijn aan te wijzen. Juist daarom had ik van meetaf bezwaar, zijn tegenstelling van ‘Gemeinschaft’ en ‘Gesellschaft’ over te nemen, ofschoon ik daarin gaarne een belangrijk moment van waarheid erken.

Want TÖNNIES negeert de interne structuur der eigenlijke maatschappelijke samenlevingsverbanden. Hun innerlijke eenheid noemt hij een 'denkconstructie.'[1] Het verband, dat hier in het leven wordt geroepen, blijft volgens hem in werkelijkheid een som van innerlijk onverbonden *individuen*, die, ondanks alle organisatie, als enkelingen tegenover elkaar blijven staan.

Dit nu kan niet juist zijn. Maar wel moet worden erkend, dat de hier bedoelde niet-institutaire verbanden, welke uit de vrije maatschapsverhoudingen zelve zijn opgekomen, reeds in hun organisatievorm deze afkomst blijven verraden. Wanneer wij naar een *positieve* systematische categorie zoeken, waaronder zij kunnen worden samengevat, dan zal met dezen stand van zaken moeten worden rekening gehouden.

Wij kunnen de niet-institutaire samenlevingsverbanden dan het best als *maatschappelijke* of *synthetische* aanduiden.

Het individualiseeringsproces in de maatschapsverhoudingen als een emancipeering van den afzonderlijken mensch uit zijn alzijdige tijdelijke omsluiting door de ongedifferentieerde samenlevingsverbanden. Nogmaals Tönnies *tegenstelling van 'Gemeinschaft'* en '*Gesellschaft*'.

Vatten wij nu een oogenblik nader dezen genetischen samenhang tusschen de maatschapsverhoudingen en de maatschappelijke verbanden in het oog, dan moeten wij in de eerste plaats de belangrijke kern van waarheid in TÖNNIES' tegenstelling tusschen 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' nader belichten.

Alle verbandstypen van maatschappelijken of synthetischen oorsprong onderstellen een individualiseeringsproces in de maatschapsbetrekkingen, waardoor den afzonderlijken mensch als zoodanig naar zijn tijdelijk bestaan een sfeer van private vrijheid *buiten alle institutaire verbandsverhoudingen* wordt gewaarborgd. Bij een nog gesloten historisch ontwikkelingspeil wordt de menschelijke samenleving, gelijk wij vroeger gezien hebben, door de ongediffe-

1) a.w. S. 98.

rentieerde verbanden overheerscht, welke de geheele tijdelijke existentie der afzonderlijke menschen omsluiten. Ook in de maatschapverhoudingen zijn hier niet de individueele menschen als zoodanig, maar zijn ze slechts in hun omslotenheid door bijzondere verbanden subject, als leden van verschillende sibben of van onderscheiden grootfamilies.

In waarheid fungeeren deze maatschapsverhoudingen *primair* tusschen de ongedifferentieerde samenlevingsverbanden onderling, en eerst *middellijk* tusschen de individueele leden dezer verbanden.

In het hierboven bedoelde individualiseeringsproces van de maatschapsverhoudingen gaat het dus inderdaad om een *emancipeering*, om een erkenning van individueele vrijheidssferen der afzonderlijke menschen, die als zoodanig buiten het, vroeger alle levensverhoudingen omsluitend, verband met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie vallen.

En dit individualiseeringsproces kan eerst zijn aanvang nemen, waar het vroeger besproken differentieerings- en integreeringsproces in de menschelijke samenleving zich voltrekt, dat tot een geleidelijke oplossing voert van de nog ongedifferentieerde vervlechtingsvormen van samenlevingsstructuren, waarin TÖNNIES, blijkbaar onder romantischen invloed, den geest der ‘ware gemeenschap’ bij uitstek krachtig en onvervalscht werkzaam ziet.

Want deze meer primitieve samenlevingsvormen, welke de menschelijke ‘symbiose’ in betrekkelijk kleine kringen afsluiten, verdragen zich niet met de gedachte dat de individueele menschelijke persoonlijkheid in de tijdelijke samenleving een sfeer van maatschappelijke vrijheid heeft, welke als zoodanig aan de *verbandssfeer* onttrokken is.

Het is dus inderdaad juist, dat de opkomst der door een vereenigingsovereenkomst, resp. een eenzijdige private stichtingsacte, met bewuste doelstelling geconstitueerde maatschapplijke verbanden ten nauwste samenhangt met den afbraak der nog ongedifferentieerde levensverbanden ten bate van een maatschapsverkeer, dat zich niet meer binnen de enge muren van stam- en volks-

verband laat opsluiten, maar dat, althans in principe, den individueelen mensch op eigen voeten stelt en hem in vrij contact doet treden met andere menschen, waar ter wereld dit verkeer hem ook heenvoert.

De tegenstelling groote stad en platteland.

Juist is ongetwijfeld ook, dat dit individualiseeringsproces zich in de moderne groote stadscultuur veel sneller en intensiever heeft doorgezet dan op het platteland, waar een taaie traditie in samenhang met een zekere nauwe gebondenheid aan den bodem nog allerlei resten van ongedifferentieerde verbandsverhoudingen heeft gehandhaafd.

Een simpele vergelijking van een nog min of meer patriarchale landbouwersfamilie met de familie- en gezinsverhoudingen in een wereldstad, waar het differentieerings- en individualiseeringsproces zich in een uitersten graad van intensiteit heeft ontwikkeld, levert op het hier gezegde, reedseen suggestieve illustratie.

De Christelijke maatschapsidee contra de individualistische.

Wanneer wij nu dit geheele individualiseeringsproces in de gecoördineerde maatschapsbetrekkingen niet naar de zondige subjectieve wijze van zijn verwerkelijking, maar alleen naar zijn *structureele grondslagen* beschouwen, dan ligt daarin geenszins een *individualistisch* karakter besloten.

Integendeel, juist de Christelijke religie, welke in haar ontdekking van den religieuzen wortel van het menschengeslacht in schepping, zondeval en wedergeboorte, de zin-volheid der gemeenschapsgedachte in het licht heeft gesteld tegenover alle enghartig heidensch nationalisme, tegen alle vergoddelijking van bijzondere tijdelijke samenlevingsverbanden, moest den historischen grondslag leggen voor een *wereldomvattende expansie der geïndividualiseerde maatschapsverhoudingen*.

Want - en hier kom ik tot een zeer gewichtig punt - de ware idee der maatschapsverhoudingen, gelijk ze in het Christendom

gevat is, gaat niet uit van een idee van den mensch als zelfgenoegzaam, autark ‘individuum’, maar veeleer van de religieuze, boventijdelijke verbands-eenheid van het menschen-geslacht in Christus als het Hoofd.

Zij brengt tot tijdelijke uitdrukking deze volle religieuze Waarheid, dat geen enkel tijdelijk samenlevingsverband - hoezeer ook zelve naar zijn transcendentale structuur binnen de ‘ecclesia visibilis’ een uitdrukking van het Corpus Christi - den mensch naar zijn individueel tijdelijk bestaan vermag te *absorbeeren*, omdat de mensch voor alles blijft een individueel lid van de transcendente gemeenschapsvolheid der menschheid in Christus, en zelfs zoo hij aan Christus geen deel heeft, begrepen blijft in de transcendente menschheidsgemeenschap in den zondeval van haar eerste Hoofd ADAM.

In de geïndividualiseerde, ontsloten maatschapsverhoudingen zijn de menschen naar hun tijdelijke samenleving dus wel niet in een bijzonder *tijdelijk* verband vereenigd, maar zij blijven nochtans in de transcendente verbondenheid van de eenheid van het menschengeslacht. Ja, deze wortelgemeenschap maakt het vreedzame maatschapsverkeer in de tijdelijke samenleving eerst *mogelijk* en vindt haar tijdelijke uitdrukking in een toenemende onderlinge afhankelijkheid en vervlechting der individueele belangen naarmate de geïndividualiseerde maatschapsbetrekkingen een grooter expansie verkrijgen.

Ook in de verst doorgevoerde differentieering en individualiseering dezer maatschapsverhoudingen vinden wij in waarheid nergens het autark, op zich zelve gestelde ‘individu’, zooals de individualistische theorie dat construeerde, maar dringt zich veeleer het beeld van de principieele onzelfgenoegzaamheid van den afzonderlijken mensch in steeds indrukwekkender afmetingen op.

Want dit ontsluitingsproces in de maatschappij gaat gepaard met een *ontzaggelijke toeneming van de behoeften* van den individueelen mensch en daarmede van zijn *afhankelijkheid, zijn aangewezen* zijn op de anderen.

Hegel's dialectische idee der ‘bürgerliche Gesellschaft’.

In HEGEL'S dialectisch-idealistische conceptie van de ‘bürgerliche Gesellschaft’, welke het uitgangspunt werd voor de latere theorieën van de maatschappij (van LORENZ V. STEIN, MARX e.a.) is deze onverbrekelijke correlatie van het individualiseeringsproces met de toenemende onderlinge belangenvervlechting aller enkelingen gevat als een ‘List der Vernunft’.

> Hij tracht in deze conceptie de naturalistisch-individualistische constructie van de maatschapsverhoudingen, gelijk die, onder primaat van het mechanistisch wetenschapsideaal, door THOMAS HOBBES was ontworpen, dialectisch te verzoenen met de humanistische idee van recht en moraal in de conceptie van KANT'S individualistisch persoonlijkheidsideaal der autonomie, om tenslotte beide concepties in een hoogere synthese te verbinden in zijn eigen universalistisch vrijheidsidealisme van den zich dialectisch in de geschiedenis objectiveerenden ‘absoluten geest’.
> Op deze wijze ziet hij het individualiseeringsproces in de maatschappelijke verhoudingen ‘zooals zich dit sinds de 16e en 17e eeuw in de Westersche wereld begon te voltrekken primair als een natuurnoodwendige ontplooiing van het egoisme van het ‘individu’ in den zin van HOBBES' naturalistische maatschappijbeschouwing. Dezelfde natuurnoodwendigheid brengt echter het antagonistisch principe der onderlinge afhankelijkheid en solidariteit tot gelding. Onder de categorieën van HEGEL'S metaphysische logica gevat, komt hier de dialectische eenheid van het ‘bijzondere’ en het ‘algemeene’ tot uitdrukking. De bijzondere doeleinden van het egoïstisch individu moeten door den vorm der algemeenheid heengaan, om tot zich zelf te komen. In de ‘beziehungsreiche Bezogenheit’ aller individueele belangen wordt met het zelfzuchtig doel van het individu tegelijk het welzijn der anderen bevredigd. Het bijzondere doel neemt den vorm der algemeenheid aan, zij het al, dat binnen de ‘burgerlijke maatschappij’ deze ‘algemeenheid’, deze alle individuen weer vervlechtende totaliteit, tot de *uitwendige betrekkingen* (de maatschapsverhoudingen in onzen zin) beperkt blijft.[1)] Daardoor komt inderdaad de zedelijke idee in de maatschappelijke beweging tot uitdrukking.
> Deze ‘Sittlichkeit’ staat nog onder den dwang der economische behoeftenbevrediging, zij is uit den nood en de bloot verstandelijke overlegging geboren, maar zij verheft toch de burgerlijke maatschappij uit de blinde natuurnoodwendigheid in de sfeer der vrijheid.

1) Zie het derde deel van HEGEL'S *Encyclopädie der phil. Wissenschaften* (2e Aufl.) § 523 en § 534.

De zedelijke idee als de substantiëele eenheid van subjectiviteit en objectiviteit (bedoeld in den zin van de juridische en zedelijke *norm*) splitst zich hier dialectisch in beide momenten.
De subjectiviteit streeft naar een grenzelooze vervolging van hare egoïstische, economische belangen, zij doet zulks in een 'vrije willekeur', niet in blinde natuurdrift en deze vrije willekeur der subjectiviteit is de sfeer van *haar abstract subjectief recht*. Doch zij vindt daarbij tegenover zich de juridische en zedelijke norm der algemeenheid.
Zoo wijst de bürgerliche Gesellschaft', die het individu uit het familieleven uitdrijft en op een hooger geestelijk ontwikkelingsplan brengt, boven zich zélve heen naar HEGEL'S 'Vernunftstaat', waarin de zedelijke idee zich weder in substantiëele eenheid openbaart, doordat hier de antithese tusschen subject en norm is opgeheven in de niet langer *formeele*, maar *substantiëele* zedelijke vrijheid van ieder als deel van het geheel.
Deze geheele conceptie van de 'burgerlijke maatschappij' omvat in waarheid niet slechts de 'maatschapsverhoudingen' in onzen zin, doch ook reeds het staatsverband in de abstracte verstandelijke opvatting van de 'Aufklärung' als de georganiseerde rechtspleging en 'Polizei', alsmede alle maatschappelijke of synthetische verbandsstructuren.[1)]
Drie omvattende structuren teekenen zich in deze conceptie binnen de 'bürgerliche Gesellschaft' af[2)]:

1° - het economisch systeem der behoeften en de bevrediging daarvan in het economisch arbeidsproces, waarin alle individuen in onderlinge afhankelijkheid samenwerken
2° - het systeem der burgerlijke rechtsorde en rechtspleging, welke de binding van den arbeid aller individuen aan die algemeene burgerlijke voorwaarden verzekert, waardoor de subjectiviteit aan de norm der algemeenheid wordt onderworpen
3° - het systeem der 'Polizei' (in den ruimen zin der 'Verwaltung') als de machtsfactor, welke alle storende momenten in de maatschappelijke ontwikkeling, welke met de eischen der uitwendige algemeenheid in strijd komen, terugdringt en de momenten, welke het bijzondere welzijn van allen bevorderen, begunstigt.

In deze opvatting wordt de burgerlijke maatschappij in universalistischen trant van meetaf op den staat als 'totaliteit der substantieele zedelijkheid' gerelativeerd, en wordt haar innerlijke structuur als een burgerrechtelijk en administratiefrechtelijk gereguleerd samenstel

1) Vgl. *Encycl. der phil. Wissensch.* § 523 'die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhanges (nl. van de individuen en hun bijzondere belangen) ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft oder als äusserer Staat.'
2) Vgl. *Enc.* § 524, § 529 en § 533.

> van *economische* doelstellingen gevat. Familie en burgerlijke maatschappij worden in de totaliteit van het staatsverband dialectisch *opgeheven* tot hoogere eenheid.
> HEGEL vat het economisch behoeftensysteem der maatschappij van meetaf in den modernen vorm van het zgn. kapitalistisch stelsel. De volledige ontplooiing van den individueelen aanleg en van het bijzonder belang staat hier op den voorgrond. En HEGEL ziet reeds met scherpen blik, hoe dit stelsel in zijn ongeremde ontwikkeling van de machinale productie noodwendig een geheele klasse der bevolking in afhankelijkheid van de kapitaalbezitters moet brengen.[1)]

De toenemende differentieering der maatschappelijke behoeften voert noodwendig tot een toenemende *arbeidsverdeeling*, waarin de maatschappelijke individuen zich naar de gelijkheid der zelfgekozen taak in het arbeidsproces tot *standen* gaan groepeeren.

De aan de maatschappij 'immanente Vernunft' komt volgens HEGEL in deze standen-groepeering tot uitdrukking.

Want in de oneindig verschillende *individueele* doelstellingen treden *algemeene* trekken in de gemeenschap van beroep aan het licht. En zoo differentieert zich de samenhang in het maatschappelijk leven in bijzondere systemen van behoeften, bevredigingsmiddelen en arbeid, en de individuen moeten zich in een dezer systemen voegen. HEGEL meent dat de standverschillen zich op een logische drieheid laten terugvoeren: 1^{o} den substantieelen of den landbouwstand, 2^{o} den reflecteerenden of formeelen stand, den stand der handwerkers- en fabrikanten en 3^{o} den algemeenen stand, die nòch, gelijk de eerste, op een in de natuur gegeven bodem, nòch, gelijk de tweede op de vrije stofbewerking in aanpassing aan de wisselende marktvraag is aangewezen, maar zich op de verzorging van al die belangen toelegt, welke de in stand houding en de ordening van de burgerlijke maatschappij als geheel betreffen.

Hegel's opvatting van de maatschappelijke verbanden als corporatieve beroepsstanden.

De vorming van de eigenlijke *maatschappelijke verbanden* in onzen zin, van de 'Korporationen' gelijk HEGEL ze noemt, is nu

1) Vgl. hierover PAUL VOGEL: *Hegel's Gesellschaftsbegriff* (Berlin, 1925) S. 53 ff.

volgens hem alleen voor den tweeden stand, dien der handwerkers en fabrikanten, van meer principieele beteekenis.
Deze stand loopt door zijn typische productieve werkzaamheid, welke geheel van de wisselende marktvraag afhankelijk is, gevaar, in het nastreven van min of meer kleine detailbelangen op te gaan en daarmede den blik voor de hoogere algemeene belangen geheel te verliezen.

De corporatieve aaneensluiting biedt hiertegen het juiste remedie. In de maatschappelijke corporatie treedt de bijzondere burger buiten de sfeer van zijn afzonderlijk privaat belang om bewust werkzaam te worden in dienst van de relatieve algemeenheid van het corporatief georganiseerd groepsbelang.

Zij is volgens HEGEL de hoogste vorm van gemeenschapszin, waartoe de burgerlijke maatschappij komen kan, doch blijft principieel op een lagere trap dan de staat, waarin zij, evenals de familie slechts de positie van *deel* binnen het *geheel* kan innemen.

Het valt nu aanstonds op, dat HEGEL de maatschappelijke verbanden slechts in den zin van ‘corporatieve beroepsstanden’ vat. De ‘corporatie is bij hem de eenige zetel en waarborg van de ‘standseer’. Wie niet lid van een erkende corporatie is, heeft geen standseer. Hij is geïsoleerd en moet, om zich te kunnen handhaven, zijn geheele belangstelling op de zelfzuchtige zijde van zijn beroep concentreeren. Zijn levensonderhoud en genot zijn geheel afhankelijk van de wisselvalligheid van zijn individueele inkomen. Zijn egoïstische ijver tracht met alle, succes belovende, middelen de anderen te overvleugelen, zonder eenigszins met de belangen dezer anderen rekening te houden. Want hij voelt zich niet verplicht, om overeenkomstig zijn stand te leven, omdat de ‘stand’ voor hem in 't geheel niet bestaat. Het enkele feit toch, dat hij met zijn beroepsgenooten veel gemeen heeft, is nog niet voldoende, hem tot een bewust lid van den ‘stand’ te maken.

Eerst de corporatie streeft naar een verzoening van de scherpe antithese in de burgerlijke maatschappij tusschen individueel belang en de eischen der algemeenheid in den vorm van het burger-[1)]

1) Vgl. VOGEL a.w. S. 59.

lijk recht, inzooverre ieder van haar leden het bijzondere welzijn van ieder ander als recht erkent en voor de waarborging en handhaving daarvan werkzaam is. Evenals de heiligheid van huwelijksen familieband moet ook de corporatieve standseer gehandhaafd blijven, zal niet de burgerlijke maatschappij aan ontbinding worden prijsgegeven.

Critiek op Hegel's maatschappijbeschouwing.

Wij hebben HEGEL'S conceptie van de 'burgerlijke maatschappij' hier eenigszins uitvoerig weergegeven, omdat zij in sterkere of zwakkere mate in alle moderne theorieën over de structuur van het maatschappelijk leven heeft doorgewerkt, ook in TÖNNIES'S herhaaldelijk gememoreerde leer der 'Gesellschaft'.

Daarmede is haar groote beteekenis eigenlijk reeds genoegzaam aangegeven. Op inderdaad geniale wijze heeft de groote wijsgeer de historische ontwikkeling der moderne geïndividualiseerde maatschapsverhoudingen, met inzicht in essentieele trekken daarin, in den wijsgeerigen samenhang van zijn universalistisch-humanistisch vrijheidsidealisme geïnterpreteerd.

Hij heeft den invloed der Christelijke maatschapsgedachte op het individualiseeringsproces in de moderne samenlevingsverhoudingen met scherpen blik getaxeerd en in 't licht gesteld, hoe in de antieke Grieksch-Romeinsche cultuur een individualiseering in dezen zin niet mogelijk was, bij gebreke aan erkenning van de relgieuze waardij der individueele persoonlijkheid.

Intusschen blijft ondanks alle belangrijke waarheidsmomenten, HEGEL'S humanistische conceptie der moderne maatschappij voor ons onbruikbaar.

Reeds haar *universalistische* orienteering aan den vergoddelijkten nationalen staat, maakt haar ongeschikt, om de eigenaardige integreeringstendenzen der geïndividualiseerde maatschapsverhoudingen juist te vaten. Haar logicistisch gefundeerd schema der drie standen draagt een speculatief-constructief karakter.

De overspanning van de economische motieven in de vrije maat-

schappij tot de primaire, zij 't al onbewust door de ‘zedelijke idee gerichte, drijfveeren der individueele ontplooiing, een conceptie, welke straks door het historisch materialisme van haar idealistischen achtergrond zou worden losgemaakt, geeft tenslotte een valsch beeld van het individualiseeringsproces. Zij belet HEGEL ook, zich behoorlijk rekenschap te geven van de innerlijke structuurverscheidenheid der maatschappelijke verbanden.

Het wringen van deze verbanden in het constructief schema der drie beroepsstanden geeft van meetaf een onverantwoorde begrenzing aan HEGEL'S theorié en maakt haar als wezenlijke wijsgeerige structuurtheorie principieel onhoudbaar.

Een der belangrijke waarheidsmomenten in deze theorie blijft het inzicht in de eigenaardige generaliseering, welke zich als de noodwendige keerzijde der toenemende individualiseering in de maatschappelijke doelstellingen geldend maakt.

Hier is HEGEL inderdaad een structuurwet der moderne maatschappij op het spoor, welke thans allereerst onze aandacht vraagt.

§ 2 - Individualiteits-structuren in de geïndividualiseerde maatschapsverhoudingen en de integreeringstendenzen in de moderne maatschappij.

De bedoelde structuurwet laat zich het best karakteriseeren als een, in de ontsloten historische ontwikkeling gefundeerde, normatieve *wet van correlatieve differentieering en integreering* binnen de maatschapsverhoudingen.

Wij hebben deze structuurwet ook reeds in haar gelding voor de ontwikkeling van het verbandswezen leeren kennen.

De differentieering der verbandsstructuren uit de primitieve vervlechtingsvormen bleek immers gepaard te gaan met de doorbreking van de enge scheidsmuren tusschen de kleinere volksen stamverbanden en de vorming van het omvattend staatsverband, dat tot typische bestemming heeft, boven de differentieering in de gequalificeerde verbandsrechtsverhoudingen een integrale publiekrechtelijke gemeenschap te vestigen.

In de maatschapsverhoudingen als zoodanig kan deze structuurwet zich echter niet op deze wijze openbaren.

De integreering kan hier niet tot de vorming van een eigenlijke *verbandseenheid* voeren. Hoe voltrekt zij zich dan hier?

Individualiteits-structuren in de maatschapsverhoudingen.

Om ons daarvan rekenschap te geven, moeten wij allereerst een oogenblik stilstaan bij de individualiteits-structuren, welke ook de maatschapsverhoudingen als zoodanig vertoonen.

Het ware volstrekt onjuist te meenen, dat althans deze laatste zich in een bloot *modaal-functioneele* beschouwing zouden laten vatten.

Weliswaar zijn ook de samenlevingsverbanden onderling in maatschappelijke betrekkingen vervlochten, waardoor zich een oogenblik de gedachte zou kunnen opdringen, alsof deze maatschapsbetrekkingen den eigenlijken modaal-functioneelen samenhang binnen de afzonderlijke wetskringen waarborgen. Maar binnen deze maatschapsverhoudingen heerscht inderdaad niet een bloot modaal-functioneele wetmatigheid, maar een groote verscheidenheid van wezenlijke *individualiteits-structuren*. Ware het anders, dan zouden wij in de maatschapsverhoudingen ons niet binnen de volle tijdelijke werkelijkheid bevinden; want die werkelijkheid openbaart zich, gelijk wij weten, noodwendig in individualiteits-structuren, waarin de modale structuur der wetskringen slechts apriorisch is *geïmpliceerd* of *voor-ondersteld*.

Typisch maatschappelijke, ten deele onderling eng samenhangende individualiteits-structuren ontmoeten wij bv. in de vrije marktverhoudingen, in de ‘reclame’, in de gedifferentieerde ‘mode’ (in kleeding, ontspanning, conversatie etc.), in de ‘sport’ en den wedstrijd, in de ‘pers’, in de onderscheiden takken van verkeer, in de publieke muziekuitvoering en theatervoorstelling, in de particuliere philanthropie, maar ook in de diplomatie, in de oorlogsverhouding tusschen staten, in de strijdverhouding tusschen maatschappelijke klassen en politieke partijen etc. etc.

Bezien wij zulke structuren nader, dan blijkt aanstonds, hoe ze niet slechts haar *maatschaps*-, maar wel degelijk ook haar interne maatschappelijke, resp. institutaire *verbandszijde* vertoonen, hetgeen ons trouwens reeds uit de eerste kennismaking met de maatschappelijke verbandsstructuren duidelijk is geworden.

Ook naar haar openbaring in de maatschapsverhoudingen vertoonen deze structuren twee radicaalfuncties, waarvan de bestemmingsfunctie weder de *qualificeerende rol* vervult.

Zoo is de mode als *maatschapsverschijnsel* ontegenzeggelijk door een typische *omgangsfunctie* gequalificeerd, evenals de 'sport'. Zoo zijn maatschapsverschijnselen als 'vrije markt', reclame, marktconcurrentie etc. bepaaldelijk *economisch gequalificeerd*, de maatschappelijke philanthropie *moreel* etc. etc. Al deze structuren zijn voorts typisch *historisch gefundeerd*.

> Ook de individueele handelingen vertoonen naar haar maatschapszijde onderscheiden individualiteits-structuren. Zoo is bv. het groeten van een bekende op straat, ofschoon het als concrete handeling in beginsel in alle wetskringen fungeert, nochtans *gequalificeerd* als typische *omgangs*handeling.
> Een koop- of huurovereenkomst daarentegen is als maatschappelijke samenwerkingsvorm *economisch* gequalificeerd[1)], de publieke uitvoering van een muziekstuk *aesthetisch*, het geven van een aalmoes op den openbaren weg *moreel* etc. etc.

Inzooverre kan men zeggen, dat ook de maatschapsverhoudingen haar *interne* structuur hebben.

Maar deze structuur omsluit toch de menschen naar hun tijdelijke existentie niet in een solidaire interne eenheid, gelijk in samenlevingsverband en gemeenschap; zij rust *als zoodanig* niet op het fundament van een *organisatie*, doch laat de individueele men-

1) Niet *juridisch!* Slechts in haar enkaptische structuurvervlechting met het door den staat gepositiveerde 'burgerlijk recht' krijgen de maatschappelijke overeenkomsten een burgerrechtelijke zijde. Het 'burgerlijk recht' is niet identiek met het vrije maatschapsrecht, doch is in wezen een statelijk integreerend privaatrecht, *dat de interne structuur van het economisch gequalificeerd maatschapsrecht intact laat*, en geen andere functie heeft, dan dit recht enkaptisch te binden aan de algemeene burgerlijke beginselen van rechtszekerheid, billijkheid, goede trouw, goede zeden enz. en voorts bij bestaanden rechtsstrijd aan onafhankelijke burgerlijke rechtspraak en aan het statelijk executierecht.

schen in wezen gecoördineerd, ofschoon in onderlinge afhankelijkheid, in de maatschapsbetrekkingen fungeeren.

Daarbij *grijpen* de menschelijke handelingen, ook naar deze maatschapszijde, *in elkander*, hetzij *in samenwerking*, hetzij in *antagonisme*. Zij zijn òf in wezen *gelijk gericht*, (gelijk bij het volgen der mode), òf zij *vullen elkander aan* (in het proces der maatschappelijke arbeidsverdeeling), òf zij *treden met elkander in strijd of concurrentie* (marktconcurrentie, oorlogsverhouding etc. etc).

De gepositiveerde structuurnormen der maatschapsverhoudingen treden hierbij reguleerend op en de normatieve bestemmingsfuncties der onderscheiden maatschapsstructuren ontsluiten ook haar vóór-logische functies, zoodat iedere poging, de maatschappelijke verschijnselen als gesloten 'natuurverschijnselen' te duiden en te verklaren, op een fundamenteel misverstand berust en slechts uit de mythologie van het naturalistisch-humanistisch wetenschapsideaal is te verstaan.

Primitieve en ontsloten maatschapsstructuren.

Wanneer wij nu de bedoelde gepositiveerde structuurnormen der moderne geïndividualiseerde maatschapsverhoudingen nader bezien, dan treft ons onmiddellijk een merkwaardig onderscheid met die der primitieve, nog niet geïndividualiseerde maatschapsbetrekkingen.

De laatste dragen zelve een nog ongedifferentieerd karakter en zijn geheel vervlochten in de ongedifferentieerde orde van het enge stam- of volksverband. En zoo is aan het primitieve maatschapsverkeer ook dezelfde *afsluitende, begrensde* geaardheid eigen, welke de bedoelde verbanden zelve vertoonen. De maatschappelijke zeden, gebruiken, omgangsvormen etc. wisselen van stam tot stam. Wat buiten de grenzen van het primitieve volksverband ligt, wordt als *vreemd*, zoo niet als *vijandig* ervaren.

Men kan zeggen, dat ieder stamverband zijn eigen, *verticaal geindividualiseerde*, afgesloten kleine 'maatschappij' heeft.

Stel hier nu tegenover de moderne geïndividualiseerde 'maatschappij' op den grondslag der Westersche beschaving. Aanstonds

valt dan op, dat haar positieve structuurnormen juist een tegenovergestelde tendenz vertoonen: zij zijn naar haar geldingsgebied niet op *verticale afsluiting*, maar op een *horizontale expansie* over heel de beschaafde wereld aangelegd. Zelfs het moderne staatsverband kan aan deze horizontale expansie geen verticale grenzen stellen. De moderne maatschapsverhoudingen hebben principieel *internationale* tendenzen.

Bij de positiveerende vorming der moderne maatschapsstructuren treden meestal georganiseerde maatschappelijke machthebbers op den voorgrond, die als zoodanig wel is waar geen eigenlijk *verbandsgezag* uitoefenen, maar wel *leiding* geven aan het maatschapsleven en daarbij algemeen *navolging* vinden.

Het integreerend karakter der mode. Mode en nationale volksdracht.

Neem als voorbeeld het zoo belangwekkend verschijnsel der ‘mode’. Ofschoon de mode ook een *organisatorische keerzijde* bezit, maakt zij zich toch op de meest in 't oog vallende wijze in de *horizontale maatschapsverhoudingen* geldend, waar zij sterk integreerend op de wijze van kleeding en in 't algemeen op de maatschappelijke gedragingen der menschen, hun ontspanningen etc. etc. inwerkt, zonder toch hierin de menschen tot een tijdelijke verbandseenheid, of in een innerlijke gemeenschap te verbinden.

Integendeel, de mode wordt in dezen zin eer als een verdeelende factor in de menschelijke samenleving ervaren. Zij is inderdaad, gelijk RUDOLHP V. JHERING in het licht heeft gesteld, oorspronkelijk een middel, waardoor de hoogere standen zich van de lagere willen onderscheiden, ofschoon de laatste immer op navolging bedacht zijn. Denk aan de woorden uit SCHILLER'S *Ode an die Freude:*

> ‘Deine Zauber bindet wieder
> Was die Mode frech *geteilt*.’

De mode-normen voor de kleeding in haar sterk wisselend, zelfs met het seizoen veranderend karakter, worden niet gevormd door willekeurige ‘individuen’, maar door ‘leidende groepen’ met een georganiseerde maatschappelijke omgangsmacht, door de groote

'toonaangevende' modehuizen in Parijs en Weenen. Deze leidende groepen kunnen intusschen *wezenlijke normen* op het gebied der mode weer geenszins naar zuivere willekeur *scheppen*, doch blijven gebonden aan dynamische, in de historische ontwikkeling gefundeerde, beginselen van maatschappelijke smaak, distinctie, doelmatigheid etc. alsmede aan de individualiteits-structuren der samenlevingsverhoudingen, waarin de onderscheiden kleeding gedragen wordt, ook al laten deze beginselen aan de vormende fantasie van de mode-ontwerpers een wel zeer groote speelruimte. Modellen, welke met deze beginselen geen rekening houden, zullen ook niet licht ingang in de maatschappelijke samenleving vinden. De zgn. *mode-excessen* zijn nimmer van *normeerend* karakter.

Nu hebben de modenormen in de maatschapsverhoudingen, hoezeer haar *positieve vormen* vaak een grillige wispelturigheid vertoonen, een apert *expansief, internationaal* karakter: zij overschrijden de grenzen der nationale volksgemeenschappen, en brengen, ofschoon in zeer uiterlijken zin, de idee van het moderne wereldburgerschap tot uitdrukking. Er bestaat nog wel op beperkt gebied een 'nationale volksdracht', maar geen nationale kleedingmode. Integendeel, de in wezen internationale moderne mode is de verklaarde vijandin der nationale volksdrachten en heeft deze laatste steeds meer tot een atavisme in de moderne samenleving gemaakt. De mode is de groote kosmopolitische gebiedster, die, bij al haar grilligheid, een geweldige integreerende en in dit opzicht heilzame expansie-factor in de maatschappelijke verhoudingen vertegenwoordigt. Het is goed, ook op dit laatste met nadruk te wijzen tegenover v. JHERING, die aan de mode, in tegenstelling tot de 'volksdracht', zonder meer het pariastempel heeft opgedrukt, en haar slechts uit de onzuivere motieven der standsijdelheid verklaart.[1)] Hij vergeet daarbij echter in rekening te stellen, dat de moderne maatschappelijke samenleving op alle gebied een integreeringsproces vertoont, dat zich met een overweging van historisch-nationale eigenaardigheden in de maatschappelijke vormen niet meer verdraagt, en dat in dit integreeringsproces op zich zelve

1) v. JHERING *Der Zweck im Recht* II S. 188.

zeker geen decadentie, doch veeleer een expansieve ontplooiing der maatschapsverhoudingen moet worden gezien. Eer is in de moderne reactie van fascisme en nationaal-socialisme, welke weer duidelijk het nationale moment ook in de maatschapsbetrekkingen laat overwegen (men denke slechts aan de nieuwe 'Duitsche' en 'Italiaansch-fascistische' wijze van groeten!), een teruggang te betreuren, welke weer over de geheele linie (ook in de economisch, wetenschappelijk en aesthetisch gequalificeerde maatschapsbetrekkingen) door enge nationale scheidsmuren de gezonde ontplooiing van het moderne maatschapsverkeer gaat belemmeren.

Bij de hierboven uiteengezette *integreeringstendenz* in de geindividualiseerde maatschapsverhoudingen blijven de individualiteits-structuren binnen de laatste de eigenlijke *differentieerende factoren*.

De 'mode' is als integreerende structuur tenslotte slechts radicaal-typisch omlijnd naar haar bestemmingsfunctie in de maatschappelijke *omgangs*verhoudingen.

Maar zij differentieert zich naar de differentieering der bedoelde individualiteits-structuren: Zoo is er een mode voor sportkleeding, voor avondtoiletten, voor reis-kleeding, voor wandel-costuums etc. etc.

Maar deze differentieering is niet meer overwegend afhankelijk van nationale of locale eigenaardigheden[1)], maar draagt zelve een *expansief, kosmopolitisch* karakter.

En dit geldt in wezen voor *alle* ontsloten individualiteits-structuren in de moderne maatschapsbetrekkingen der menschelijke samenleving.

Zoo vinden wij in alle, door de maatschappelijke omgangsfunctie gequalificeerde, maatschapsstructuren de differentieering onlosmakelijk verbonden met een internationale integreeringstendenz, waardoor de omgangsvormen binnen deze structuren een kosmo-

1) Wel blijven uiteraard klimatische en andere natuurfactoren min of meer scheidend werken. Men denke bv. aan de Indische maatschappij waar ook de maatschappelijke omgangsvormen der Europeanen den invloed van de klimatische factoren reeds in de kleeding ondergaan.

politisch karakter hebben verkregen. In de beschaafde moderne samenleving beslist het nationale volkskarakter - wanneer wij de jongste hierboven aangeduide reactieverschijnselen een oogenblik buiten rekening laten - nog slechts in steeds verminderende mate over de gedifferentieerde omgangsvormen, welke de eene mensch tegenover den ander in de maatschapsverhoudingen heeft in acht te nemen. Wat aan nationale of locale omgangsvormen en zeden nog leeft, wordt geleidelijk als een antiqueerende eigenaardigheid ondervonden, welke in een duidelijk proces van afsterving is begrepen. Slechts daar waar de moderne 'cultuurmensch' in sociaal verkeer treedt met cultureel meer afgesloten volkeren, herleeft de verticale tegenstelling tusschen volksaard en volksaard ook binnen de maatschapsstructuren der menschelijke samenleving in volle kracht.

Wellicht nog sterker openbaart de bedoelde correlatie tusschen de moderne integreerings- en differentieeringstendenzen zich in de typisch-*economisch* gequalificeerde maatschapsstructuren. Hier zijn de techniek en het moderne wereldverkeer de groote integreerende factoren, terwijl de differentieering zich hier in hoofdzaak naar de internationale takken van handel, industrie enz. voltrekt.

De typische integreeringstendenzen binnen de hier bedoelde maatschapsstructuren zijn niet, gelijk die binnen de in den wetskring van den omgang gequalificeerde, in een typisch historische omgangsmacht der hoogere standen gefundeerd, doch veeleer in de economische ondernemers- en kapitaalmacht van leidende groepen.

Van een *abstracte* 'gelijkheid' der (gecoördineerde) subjecten is in de maatschapsbetrekkingen evenmin sprake als in de interne verbandsverhoudingen. Overal maakt zich veeleer het verschil in talent, maatschappelijke positie en kapitaalbezit geldend en het zijn ook in de economisch gequalificeerde maatschapsstructuren niet willekeurige individuen, maar veeleer leidende groepen met (economisch gequalificeerde) roepingsmacht in de historische ontwikkeling, welke den toon aangeven en het expansieproces leiden.

Het rationaliseeringsproces in de moderne maatschappij. Techniek en wetenschap als rationeele integreeringsfactoren.

In de moderne techniek als een der machtigste integreeringsfactoren in de moderne geïndividualiseerde en gedifferentieerde maatschapsverhoudingen komt tegelijk op praegnante wijze de maatschappelijke rol der *wetenschap* als noodwendige integreeringsfactor in een scherpe belichting. En tegelijk de onderlinge enkaptische vervlechtingen der maatschapsstructuren; immers als maatschappelijk *concreet* verschijnsel vertoont de 'wetenschap' zelve een theoretisch-logisch gequalificeerde, (en 'gegenständlich' gedifferentieerde) individualiteits-structuur, welke die der moderne 'techniek' *fundeert*.

Het ontsluitings- en individualiseeringsproces in de maatschapsverhoudingen beteekent in dit opzicht steeds tegelijk een *rationaliseeringsproces* der menschelijke samenleving, een rationaliseering, welke, mits *harmonieus en niet in overspanning van het theoretisch denken* voltrokken, weder geenszins als zoodanig als een symptoom van afval en decadentie mag worden gezien, doch veeleer als een *ontplooiing* en *verdieping* van den aanleg, welke God naar Zijn wereldorde zelve in de maatschappelijke samenlevingsverhoudingen gelegd heeft.

Het individualiseerings-, differentieerings- en integreeringsproces in de maatschapsverhoudingen der menschelijke samenleving kan, evenals dat in de interne verbandsverhoudingen, op den duur den steun der wetenschap niet ontberen. Ook in de *vorming der norm-beginselen* binnen de onderscheiden modale aspecten der maatschapsstructuren moet bij de voortschrijding van het bedoelde proces de wetenschap hulp verleenen.

Wat de rechtsvorming aangaat, heeft de Historische School dit met juistheid ingezien, toen zij het proces der rechtsontwikkeling beschreef en in het licht stelde, hoe bij het ingewikkelder worden der rechtsverhoudingen de juristenstand een noodwendige rol in de rechtsvorming gaat spelen, ook al dwaalde zij, toen zij daarom de wetenschap tot formeele ontstaansbron van het positieve recht

proclameerde. De wetenschappelijke juristen hebben immers niet als zoodanig competentie tot rechtsvorming en het juridisch competentiebegrip is een essentieel moment in het begrip *rechtsbron*.

De doorwerking van individualistische tendenzen in de moderne maatschappij en de onverzoenlijke strijd van de Christelijke maatschapsidee daartegen.

De hierboven besproken onderling correlate individualiseerings- en integreerings-tendenzen in de moderne maatschapsstructuren moeten zonder behoorlijk tegenwicht in de institutaire en maatschappelijke verbandsstructuren, ondanks alles, inderdaad tot een individualistisch ontbindingsproces in de moderne samenleving voeren, gelijk onder de leiding van het individualistisch humanistisch wetenschapsdeaal de overwoekering door de gerationaliseerde en verabsoluteerde maatschapsidee inderdaad de Westersche samenleving op ernstige wijze heeft aangetast.

Immers, hoezeer het bedoelde individualiseerings- en integreeringsproces ook de onderlinge vervlechting der individueele belangen doet toenemen, in de maatschapsstructuren als zoodanig kan het belangenantagonisme, dat door een ongeremd nastreven van de afzonderlijke doeleinden noodwendig geboren wordt, niet wezenlijk in een verbandseenheid worden opgeheven.

Zoo heeft het proces der ongeremde eenzijdige technische rationaliseering in de economisch gequalificeerde maatschapsstructuren tegelijk de belangentegenstellingen tusschen arbeid en kapitaal op de spits gedreven, gelijk anderzijds de ongeremde concurrentiestrijd op de markt het ‘homo homini lupus’ tot schrikwekkende werkelijkheid heeft gemaakt.

Bij de onverbrekelijke correlatieve vervlechting der maatschapsstructuren met de institutaire verbandsstructuren moest ook het staats-, gezins- en familieleven door dit ziekteproces in de ‘vrije maatschappij’ worden aangetast.

Maatschappelijke belangengroepen trachten politieke macht te veroveren, om het staatsinstituut aan haar bijzondere belangen

dienstbaar te maken. In het politieke partijwezen dringt de private economische belangenfactor en de giftige ideologie van het klassenstrijdsdogma binnen. Gezins- en familieleven worden door de overwoekering van de gerationaliseerende maatschappelijke verhoudingen gedenatureerd.

In de internationale politieke betrekkingen wordt het 'sacro egoisme' der afzonderlijke staten tot hoogste wet verheven.

Met de Christelijke maatschapsidee komen zulke individualistische tendenzen in de maatschappelijke ontwikkeling uiteraard in een onverzoenlijke antithese. Het is de civitas terrena, welke in dit individualistisch ontbindingsproces tot openbaring komt en wee een Christendom, dat met de civitas terrena een wapenstilstand of zelfs een vredesverdrag meent te kunnen sluiten!

De tegen-tendenzen in de horizontale organisatievormen der moderne maatschappij. De integreeringstaak van den modernen staat ten aanzien van de vrije maatschappij.

Intusschen moet de 'maatschappij' reeds uit zelfbehoud tegentendenzen tegen de ongebreidelde doorwerking van het individualisme ontwikkelen.

En dit doet zij in het maatschappelijk verbandswezen, dat, voorzoover het niet naar zijn structuur op de afsluiting van een kleinen kring is aangewezen (zooals bv. de 'societeit' of het 'leesgezelschap'), de typische integreeringstendenzen der moderne maatschappij in *horizontale organisatievormen* leidt. Zoo zijn de handel, het maatschappelijk verkeerswezen, de groot-industrie zich horizontaal gaan organiseeren naar de *onderscheiden takken*, waarin zij zich ontplooien.

Internationale organisatievormen op deze gebieden ontmoeten wij in de trusts, de concerns e.d., terwijl ook de cartels, schoon geen verbandskarakter dragend, bindende internationale werking op de ongebreidelde concurrentie oefenen.

In dezelfde lijn liggen de internationale organisaties op het gebied van sport, kunst en wetenschap etc.

Ook de vakorganisaties der arbeiders bewegen zich in deze rich-

ting. En de geweldige groei der collectieve contracten was de inleiding tot het moderne streven naar bedrijfsorganisatie, waarbinnen de afzonderlijke ondernemingen van eenzelfden bedrijfstak zich aaneensluiten, en men naar een verzoening van de schrille belangentegenstellingen tusschen kapitaal en arbeid streeft.

Anderzijds is de moderne staat in tweeërlei richting integreerend ten opzichte van het maatschappelijk leven werkzaam: 1° in de door hem gepositiveerde burgerlijke rechtsorde, waarin het vrije maatschapsleven enkaptisch aan integreerende juridische maatschapsnormen wordt gebonden, welke in zooverre een typisch *statelijk* karakter vertoonen, dat zij *niet buitenrechtelijk gequalificeerd* zijn en voor haar doorvoering op de georganiseerde rechtspraak en zwaardmacht van den staat zijn aangewezen en 2° in zijn publiekrechtelijke administratieve verbandsorde, waarin de staat dit leven aan publiekrechtelijke normen bindt.

Waar echter de moderne staat zelve een *verticale* structuur blijft vertoonen en zijn verbandsgezag territoriaal is gebonden, kan hij *individueel*, in isolement, onmogelijk aan de typische *horizontale, internationale integreeringstendenzen* in de moderne maatschapsverhoudingen recht laten wedervaren.

En zoo zien wij, hoe ook de staten onderling tot maatschappelijke samenwerking worden gedwongen en tractaten afsluiten, waarin naar *uniformeering* en *internationale integreering* van onderscheiden materies van burgerlijk en administratief recht wordt gestreefd.

Gelijk de volkenbond, hoezeer ook telkens door het staten-egoisme bedreigd, op volkenrechtelijk gebied een uiting is van dezelfde horizontale integreeringstendenzen.

De Christelijke maatschapsidee en de spanning tusschen individualistische aant. bindende integreerings-tendenzen in de moderne maatschappij.

Het is de conserveerende genade God's, dat op deze wijze tegende individualistische tendenzen in de vrije maatschappij antagonistische *organisatorische* integreeringstendenzen worden opgeroepen.

Op deze wijze wordt ook in de geïndividualiseerde maatschapsbetrekkingen de goddelijke wereldorde gehandhaafd.

Waar intusschen dit geheele proces zich overwegend onder leiding van een afvallige geloofshouding voltrekt, in verabsoluteering van tijdelijke belangen, komt het niet tot een harmonieuze samenwerking van individueele onplooiing en organisatorische binding, doch vertoont de maatschappelijke ontwikkeling het beeld van voortdurende *spanning* tusschen beide tendenzen, waarbij beurtelings de eene en de andere *overspannen* wordt ten *koste van beider gezonde ontplooiing*.

Slechts de *Christelijke maatschapsidee*, welke in de boven-tijdelijke ecclesia invisibilis wortelt, wijst de ware verzoening tusschen individueele vrijheid en organisatorsche gebondenheid in de moderne maatschappij, daar zij, in haar uitgang van de transcendente gemeenschap der menschheid in CHRISTUS JEZUS, iedere verabsoluteering van tijdelijke maatschapsstructuren afwijst en den blik ontsluit voor de eeuwige bestemming van het menschengeslacht in Christus' koninkrijk. De openbaring van de ‘ecclesia invisibilis’ ook in de moderne maatschapsverhoudingen blijft het immer nieuwe en immer bezielend program van de radicaal-Christelijke levenshouding, welke geen compromis met de ‘civitas terrena’ kan sluiten.

§ 3 - Onderzoek naar eenige typen van maatschappelijke verbandsstructuren.

De maatschappelijke of synthetische verbanden vertoonen, gelijk wij reeds opmerkten, een schier onoverzienbare structuurverscheidenheid.

Er zijn er onder, die de menschelijke tijdelijke existentie slechts zeer aan de oppervlakte raken, als de ‘clubs’, er zijn er ook onder - ik denk daarbij in 't bijzonder aan horizontaal georganiseerde beroepsverbanden, aan vakorganisaties etc. -, die een zeer belangrijke en omvattende plaats in het moderne maatschappelijk leven innemen en waarin althans ten deele een sterke geest van gemeenschap en onderlinge solidariteit leeft.

Ik wil hieronder een tweetal typen aan een nader structuuronderzoek onderwerpen, waarvan het eerste de menschen slechts in een oppervlakkigen, het tweede in een veel intensiever graad van gemeenschap verbindt.

Het structuurprincipe van het besloten societeits-verband.

Als eerste voorbeeld kiezen wij het besloten societeitsverband. De typische fundeeringsfunctie van dit verband is, gelijk wij reeds eerder zagen, te zoeken in een historischen organisatievorm van de omgangsmacht der hoogere standen en de typische bestemmingsfunctie in den *gezelligen standsomgang in besloten kring*. Door welke bijzondere middelen men dezen standsomgang in het societeitsverband wil bevorderen, is afhankelijk van de bijzondere doelstelling, welke de oprichters binnen de typische structuur van hun vereeniging wilden verwezenlijken. Het structuurprincipe zelve echter openbaart zich in een typisch structureelen samenhang van fundeerings- en bestemmingsfunctie resp. in den historischen wetskring en den wetskring van den omgang.

Alle wezenlijk interne verbandsverhoudingen van dit type behooren door dit structuurprincipe te zijn bepaald en wel zoo, dat dit laatste in alle zin-zijden van het verband tot uitdrukking komt.

Ik moge thans volstaan, met de *interne rechtszijde* van de societeit aan een summiere structuur-analyse te onderwerpen.

Ook het societeitsverband heeft als zoodanig zijn typische gezags-structuur, die principieel verschillend is van de gezags-structuur der tot nu toe onderzochte verbanden, en door de leidende functie van de societeit als omgangsverband is gequalificeerd. In de interne rechts-zijde drukt deze structuur zich uit in het rechtsgezag, dat aan bestuur en algemeene vergadering over de individueele leden toekomt. De typisch interne rechtsbevoegdheden en -verplichtingen der leden zijn in haar materieel-juridischen zin nimmer los van het structuur-principe te vatten. Door een lid louter in zijn lichamelijke aanwezigheid in de societeitslocalen te dulden, maar het verder opzettelijk van allen persoonlijken ge-

zelligen omgang uit te sluiten, wordt aan de interne verbandsrechten van zulk een lid te kort gedaan, ook al laat zich zulk een *interne* rechtskwestie niet *burgerrechtelijk* vervolgen.

De bepaling van de vereischten van toelating tot het lidmaatschap, zoowel als van de gronden voor royeering, zijn van typisch intern-rechtelijk karakter, wijl deze bepalingen in haar materieelen rechtszin niet los van het structuur-principe van het societeitsverband zijn te vatten. Men denke bv. aan de ballotage met het oog op den maatschappelijken stand van het aspirant-lid en aan royeering op grond van handelingen, die zich met het 'standsfatsoen' van het lidmaatschap niet verdragen (bv. het openen van een nering etc.).

Dat nochtans al dit interne verbandsrecht zijn keerzijde heeft in burgerrechtelijke maatschapsverhoudingen, zullen wij later zien, wanneer wij de juridische souvereiniteit in eigen kring bij de behandeling van de enkaptische vervlechtingen van verbands- en maatschapsverhoudingen nader onderzoeken.

Het structuurprincipe van het politiek partij-verband.

Als tweede voorbeeld, waarbij wij iets langer hebben stil te staan dan bij het vorige, kiezen wij het politieke partijverband, dat een merkwaardige enkaptische vervlechting met den modernen staat vertoont, daar het inderdaad zonder den staat niet bestaan kan.

De typische fundeeringsfunctie van dit verband is te zoeken in een organisatie van de saambindende en verdeelende macht der staatkundige beginselen. Het gaat hier inderdaad om een *historische macht der politieke beginselen*, niet om de *zwaardmacht*, waarin het staatsverband zelve typisch gefundeerd is. Zoodra een politieke partij als zoodanig op *wapenmacht* gaat steunen, wordt zij een *revolutionaire* macht, die zich *tegen* de macht van den staat stelt, met de bedoeling het bestaande overheidsgezag omver te werpen.

Anderzijds is een partijverband, dat bloot op de macht van het economisch belang van bepaalde volksgroepen steunt, geen wezen-

lijk *staatkundige* partij, zelfs niet, voorzoover dit verband deel neemt aan den verkiezingsstrijd. Belangenpartijen zijn geen staatkundige partijen en kunnen als zoodanig ook niet wezenlijk fungeeren. Ook het structuur-principe van het politieke partijverband is niet door willekeurige naamgeving te veranderen. Het is aan de menschelijke willekeur onttrokken.

De leidende of qualificeerende structuur-functie van het politieke partijverband is niet zoo onmiddellijk evident als die der vroeger geanalyseerde verbanden.

Ongetwijfeld is het adjectivum 'politiek' veelduidig. Het kan - afgezien van den hier irrelevanten *onomlijnden* zin van het organisatorisch nastreven van doeleinden van omvattenden aard - beteekenen 'staatkundig', maar ook 'statelijk', in den zin van 'staats-structuur vertoonend'.

Nu wordt echter ook het woord 'staatkundig' vaak op slordige wijze weer in de beteekenis van 'statelijk' gebruikt, wanneer men bv. spreekt van een 'staatkundig verband', een 'staatkundige eenheid' of 'staatkundig geheel'.

En tenslotte kan men ook het woord 'staatkundig' gebruiken zoowel in *theoretisch wetenschappelijke*, als in *vóór-theoretische, practische* beteekenis.

Het is nu duidelijk, dat het adjectivum 'politiek' in de uitdrukking 'politiek partijverband' niet kan beteekenen 'statelijk' in den zin van 'staatsstructuur vertoonend', en evenmin 'theoretisch staatkundig'. Ofschoon de 'leiding' der partij ongetwijfeld theoretische studie noodig heeft, zal zij inderdaad 'leiding' kunnen geven, kan het 'partijverband' zelve niet van theoretisch karakter zijn, daar het als een systatische, werkelijke eenheid in de veelheid fungeert. Het gaat bij de politieke partij als reëele eenheid inderdaad om een eenheid van *inzicht* in de structuurbeginselen, welke richtsnoer behooren te zijn voor het staats-beleid en dit gemeenschappelijk inzicht wordt noodzakelijk bepaald door een *levens- en wereldbeschouwing*. Eenheid van levens- en wereldbeschouwing wordt echter slechts door de *eenheid van geloof* gewaarborgd. Alzoo komen wij tot het besluit, dat de leidende functie

van het politieke partijverband slechts in den wetskring van het *geloof* kan worden gezocht.

De politieke geloofsgemeenschap als qualificeerende functie van het staatkundig partijverband.

Maar het geldt hier niet de structureele geloofsgemeenschap, waarin wij de bestemmingsfunctie van het *kerk-instituut* ontdekten. Met een bepaalde kerkgemeenschap kan het politiek partijverband alleen *enkaptisch vervlochten* zijn. De zgn. *kerkelijke* staatkundige partij kan m.a.w. slechts een *variabiliteitstype* van het politieke partijwezen zijn, maar nimmer de *interne structuur* van dit verbandstype raken. De grenzen van het innerlijk structuur-principe van een menschelijk samenlevingsverband worden niet door menschelijke willekeur bepaald en wanneer iemand subjectief de verbands-structuren verwart door een onjuist *inzicht* in den aard der verbanden, dan blijven die verbandsstructuren zelve toch onaangetast.

Alzoo, de staatkundige partij is naar haar qualificeerende functie wel een ‘geloofsgemeenschap’, maar geen *kerkelijke*, doch *staatkundige*, een gemeenschap van geloofs-inzicht in de beginselen, welke de staatsstructuur bepalen en voor het staatsbeleid ten richtsnoer behooren te worden genomen. En deze bestemmingsfunctie van het politiek partij-verband is weer niet anders te vatten dan in onverbrekelijken zin-samenhang met zijn typische fundeeringsfunctie in den historischen wetskring.

De politieke partij kan naar haar normatief structuur-principe niet bestaan zonder *georganiseerde macht* te actualiseeren *in de politieke volksgroepeering* en daardoor zijdelings invloed te oefenen op het staatsbeleid. Zij moet practisch politisch werkzaam zijn en kan niet, gelijk een verband voor wetenschappelijke staatkundige studie, drijven op de macht der wetenschap, ook al kan een politieke partij zeer wel een instituut voor wetenschappelijke studie enkaptisch aan zich verbinden, teneinde haar gemeenschappelijk inzicht te verdiepen.

Het structuur-principe van het politieke partijverband, dat wij

hier aan een summiere analyse onderwierpen, behoort zich nu weder in alle zin-zijden van de tijdelijke werkelijkheid van dit verband uit te drukken.

De interne gezagsstructuur van de politieke partij: de figuur van den leider.

Ook de interne gezagsstructuur is slechts uit dit structuurprincipe te verstaan. Typisch openbaart zich deze gezagsstructuur in de figuur van den 'leider', die in de fascistische en nationaal-socialistische literatuur onzer dagen zulk een centrale positie inneemt.

Het gezag van den 'leider eener politieke partij' is naar zijn normatieve structuur toto coelo verschillend van het gezag van de staatsoverheid, ook al is naar de normen van het parlementaire stelsel, onder vigeur van het oorspronkelijk Britsche twee-partijen stelsel, de persoon van den 'leader' de aangewezene, om door het staatshoofd met de kabinetsformatie te worden belast, wanneer zijn partij de overwinning in den stembusstrijd heeft behaald, en al is in den nieuwen fascistischen 'partij-staat' de partij zelve tot orgaan der staats-dictatuur gemaakt. Het gezag van den partijleider kan als zoodanig niet in de zwaardmacht gefundeerd zijn, doch baseert zich uitsluitend op de macht van het gemeenschappelijk geloof in de juistheid der staatkundige beginselen, waarvan zijn naam als leider het symbool is. De ware partijleider wordt niet 'gemaakt' door de partij, doch zijn gezag is gefundeerd in een door het gemeenschappelijk geloof geleide geestelijke macht *over* de genooten van het partijverband, een macht, welke zich in een zeker *charisma* consolideert, en zich uiteraard ook in de verbands-psychische betrekkingen tusschen hem en zijn partijgenooten bij anticipatie uitdrukt.[1)] De persoonlijke macht van den leider is niets zonder de wederkeerige inspiratie, die uit het voort-

1) Gelijk bekend, gaat de onderscheiding der gezagstypen in *charismatische traditioneele* en *rationeele* op MAX WEBER terug. Wij zullen echter nog zien, dat zich deze 'typen' in werkelijkheid zeer goed met elkander kunnen *verbinden*.

durend contact met de onder zijn leiding in beginsel eensgezinde partijgenooten, gevoed wordt.

Het charismatisch karakter van het gezag van den waren partijleider brengt de gevaren met zich van af-godische vereering en van het geloof in zijn onfeilbaarheid en zulks te meer naarmate de staatkundige beginselen, welke de partij belijdt, uit een irrationalistische levens- en wereldbeschouwing geboren zijn. Intusschen is het *charisma* op zich zelve geenszins in een verkeerden, zondigen zin te verstaan, doch het is veeleer aan het ware leidersgezag inhaerent.

Charismatisch karakter van het gezag van den leider. Charisma en rationaliseering der samenleving.

Is zulks niet in strijd met wat wij vroeger over de synthetische verbanden in het algemeen opmerkten, met het rationaliseeringsproces der menschelijke samenleving, waaruit zij opkomen? Neen, want het is onjuist, het *charisma* in een tegenstelling te vatten met de *rationaliseering der samenlevingsverhoudingen*. Zulks zou alleen zin hebben, wanneer ‘rationaliseering’ identiek ware met den doorbraak van een ‘rationalisme’, dat het mathematisch natuurwetenschappelijk denken verafgoodt. Deze vereenzelviging, gelijk ze bij TÖNNIES en MAX WEBER wordt aangetroffen, hebben wij echter reeds vroeger verworpen.

Het charisma vindt zijn religieuze zin-vervulling in Christus als Hoofd van het herboren menschengeslacht, in Wien ook de volheid der kennis is gegeven.

Bovendien is het gezag van den politieken partijleider in den organisatorischen vorm, waarin het zich alleen kan doen gelden, inderdaad in hooge mate gerationaliseerd. Het verdraagt zich zeer goed met een bestuursvorm van het partijverband, waarin ieder principieel besluit slechts in een algemeene partijvergadering kan worden genomen. Immers het gezag van den leider is niets zonder de macht van het *gemeenschappelijk* geloof in de juistheid der staatkundige beginselen, welke de partij belijdt en van het naar deze beginselen gerichte partij-beleid. Maar het meerderheidsprincipe is

uiteraard slechts een gerationaliseerd formeel principe, dat slechts den *juridischen vorm bepaalt*, waarin het interne verbandsrecht van de partij ontstaat, en dat als zoodanig in ieder synthetisch verband toepassing kan vinden. De *interne materieele gezagsstructuur* der partij is echter slechts uit de volle *typische* verbandsstructuur dezer laatste te verstaan, gelijk wij haar hiervoren analyseerden en ook het interne verbandsrecht der partij is slechts uit het volle structuurprincipe te vatten, gelijk dit principe zich in alle zinzijden van het werkelijk politiek partijverband behoort uit te drukken.

Deel III
Inleiding tot de theorie der enkaptische structuurvervlechtingen

Hoofdstuk I
De enkaptische vervlechtingsvormen der dingstructuren

§ 1 - De structuur-vervlechtingen en de grenzen van de kosmologische idee der individueele totaliteit

Toen wij in het eerste en tweede deel een aanvang maakten met het onderzoek naar de typische individualiteits-structuren der werkelijkheid, welke in haren onderlingen samenhang in den tijd den plastischen horizon van onzen kosmos vormen, wezen wij er met nadruk op, dat wij voorloopig zooveel mogelijk abstraheerden van de onderlinge vervlechtingen, waarin deze structuren zich alleen kunnen realiseeren.

Het zooveel mogelijk doorvoeren van deze abstractie was in den aanvang methodisch noodzakelijk, om een theoretisch inzicht in de onderscheiden structuurprincipes te verwerven, ofschoon herhaaldelijk bleek, dat wij bij ons onderzoek op gecompliceerde structuren stuitten, waarin van de bedoelde vervlechting ook aanvankelijk niet kon worden afgezien. Zoo bv. in deel I bij het onderzoek naar de structuur van het sculpturale kunstwerk en van de gebruiksvoorwerpen en in deel II bij het onderzoek naar de gecompliceerde structuur der ongedifferentieerde samenlevingsverbanden.

Maar ook afgescheiden van zulke gecompliceerde structuren, bleek eigenlijk doorloopend, hoe de afzonderlijke dingen en samenlevingsverhoudingen op een onderlingen vervlechtingssamenhang appelleeren.

Wij gingen, door onze wetsidee geleid, uit van de interne souvereiniteit in eigen kring en de onderlinge onherleidbaarheid der structuur-typen.

Het eerst in de algemeene theorie der wetskringen vruchtbaar

gebleken kosmologisch grond-principe der souvereiniteit in eigen kring heeft thans ook in de theorie der individualiteits-structuren zijn toepassing gevonden.

De souvereiniteit in eigen kring bestaat echter, gelijk wij weten, slechts binnen den kosmischen tijds-samenhang als tijdelijken zinsamenhang en dit geldt ook voor de souvereiniteit in eigen kring der structuur-typen.

Deze laatste staan onderling in een structureelen samenhang, die met iedere poging tot verabsoluteering van het individueele ding of van het individueele samenlevingsverband, de individueele gemeenschap of maatschapsverhouding den spot drijft.

De idee van het 'heelal' in universalistische conceptie. Plato's idee van de verhouding van mikro-, mesoen makrokosmos.

Wanneer wij dezen structureelen samenhang vervolgen, dan rijst aanstonds de uiterst principieele vraag, of hij zelve als een uiteindelijke - alle tijdelijke dingen, gebeurtenissen, handelingen en samenlevingsverhoudingen omvattende - *individualiteits-structuur* is te vatten, die dan als 'universum' of 'heelal' zou zijn verwerkelijkt, dan wel of de individualiteits-structuur aan een verscheidenheid gebonden blijft, die zelve in den tijd niet in een individueele totaliteit besloten is. Het dilemma 'universalisme' of 'individualisme', dat wij reeds in de theorie der samenlevingsstructuren ontmoetten, dringt zich hier nogmaals, maar thans in een veel breeder kosmologisch aspect op.

Reeds in PLATO'S universalistisch wereldbeeld vindt men de bedoelde vraag in eerstgenoemden zin beantwoord, waarbij dan het heelal als makrokosmos of totaliteitsstructuur zoo was gedacht, dat het ook den mensch als mikrokosmos omvatte. Daarmede komen wij midden in den speculatieven gedachtengang over de verhouding van mikrokosmos en makrokosmos, welken wij reeds in een vroeger verband onder oogen zagen.[1)] De makrokosmos

1) Vgl. Boek II Dl II, blz. 527 vlg.

werd naar analogie van den mensch gedacht als een bezield wezen en de ‘wereldziel’, die het heelal als totaliteit zou samenhouden, naar analogie van de menschelijke ziel. Deze opvatting van den makrokosmos paste bij uitstek in een metaphysisch organologischen gedachtengang, die de onderlinge verhouding tusschen de dingen resp. de samenlevingsstructuren in het metaphysisch schema van het geheel in de deelen trachtte te vatten. De idee van het biotisch organisme, van het *ἀυτοζῶον*, was daarbij steeds het prototype.

In PLATO'S *Timaeos* vindt men deze conceptie op grootscheepsche wijze uitgewerkt en zulks in een merkwaardig verband met de idealistische staatsbeschouwing zijner *Politeia*.

Tusschen den mensch als *mikrokosmos* en het heelal als *makrokosmos* construeert PLATO namelijk zijn ideaalstaat, als *mesokosmos*, die alle andere samenlevingsverhoudingen als zijn deelen omvat, en deze naar de gerechtigheidsidee van het *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* in de harmonie van het geheel heeft geordend. De ideaalstaat wordt als mesokosmos de verbindingsschakel tusschen den individueelen mensch en het universum. Het universum echter, gevormd naar het voorbeeld van de, alle met rede begiftigde wezens omsluitende, idee van het *αὐτοζῶον*, is tot een totaliteit geordend door de wereldziel, waarin de wereldrede het ‘leidende deel’ vormt. En het omvat alle tijdelijke structuren, den staat inbegrepen, als zijn deelen.

Deze conceptie was inderdaad een metaphysische *idee*, die verre uitging boven de opvatting van het heelal, gelijk zij onder invloed van het humanistisch wetenschapsideaal ingang vond. Zij wilde in het theoretisch denken de tijdelijke zin-verscheidenheid zelve in een totaliteit afsluiten en deze vatten als een metaphysisch *ding*. In waarheid werd echter de makro-kosmos in deze vermeende totaliteit niet in de individualiteits-structuur van het ding gevat, maar in het metaphysisch substantiebegrip. Slechts met behulp van dit substantiebegrip gelukte het, den makrokosmos als een in zich afgesloten reëele totaliteit te construeeren.

De idee van het heelal in individualistische conceptie. Kant's kosmologische wereld-idee.

De afstand, welke deze Platonische conceptie van het universum scheidt van die van het moderne humanistisch wetenschapsideaal, springt het best in het oog bij een confrontatie van de Platonische idee van den makrokosmos met de Kantiaansche.

KANT kan het universum theoretisch niet anders meer vatten dan onder functionalistisch-mechanistisch gezichtspunt. Daar hij echter den metaphysischen wortel, de zin-volheid van de tijdelijke werkelijkheid, niet langer in het substantiebegrip van het humanistisch wetenschapsideaal zoekt, wijst hij ook de metaphysische hypostaseering van de idee van het heelal af. In de (natuur-)ervaring, die ons slechts het phaenomenon doet kennen, is de kosmos als totaliteit niet gegeven. Zoo vervluchtigt bij KANT het heelal tot een theoretisch grensbegrip der rede, dat het denken slechts naar de totaliteit van de 'Bedingungen' der ervaring van de 'buitenwereld' heenwijst. En deze idee is niet op *de individualiteits-structuur* der werkelijkheid, maar op het *mechanistisch functiebegrip* betrokken.

In zooverre KANT'S kosmologische idee van de wereld aan het mechanistisch ken-ideaal is georienteerd, is ze evident *individualistisch* ingesteld. Dit kenideaal gaat immers niet uit van het heelal als totaliteit, doch veeleer van de elementaire functioneele bewegingsrelaties. Het analyseerend mathematisch-natuurwetenschappelijk denken ontmoet in de idee van het heelal een grensbegrip der 'Vernunft', maar geen *ervaringsgegeven*.

Als kennis-idee is het heelal gemechaniseerd, 'ont-zield' en 'ontgeestelijkt', een bloot theoretisch, nimmer af te sluiten systeem van mathematisch-physicale kennis-relaties.

Zoo zien wij de universalistische en de individualistische-mechanische opvatting van den makrokosmos scherp tegenover elkander. De eerste zal zich immer verzetten tegen een functionalistisch-mechanistische opvatting van den makrokosmos en zal steeds het heelal binnen de grenzen van het immanentiestandpunt als een 'bezielde' en 'doorgeestelijke' *totaliteit* zoeken te verstaan, wat haar echter slechts met behulp van het metaphysisch substantiebegrip zal gelukken.

(vgl. ook SCHELLING'S, HEGEL'S, FECHNER'S en ten deele LEIBNIZ' kosmologische metaphysica). De tweede zal er steeds op uit zijn het heelal functionalistisch uit physicale relaties op te bouwen en zal, voorzoover zij daarbij de rationalistische metaphysica van het mathematisch wetenschapsideaal in den trant van DESCARTES of LEIBNIZ[1)] afwijst, de totaliteit van den kosmos tot een subjectief grensbegrip moeten vervluchtigen.

Het heelal als vervlechtingssamenhang van individualiteits-structuren.

Dit geheele dilemma van universalisme dan wel individualisme is ten aanzien van de opvating van het heelal op het Christelijk transcendentiestandpunt even principieel af te wijzen als wij dit reeds in de theorie der menschelijke samenlevingsstructuren moesten doen.

In het licht onzer wetsidee kan er geen sprake zijn van een idee van het universum als een metaphysische totaliteit, die zelve de individualiteits-structuur van een 'levend wezen' zou vertoonen. Evenmin echter kan hier in aanmerking komen een mechanistische opvatting van het heelal in den zin van een theoretisch kennisideaal, dat de algemeengeldige ervaringswerkelijkheid laat opgaan in een natuurwetenschappelijk systeem van causale bewegingsrelaties.

De zin-totaliteit der individualiteit wordt door ons niet immanent in den tijdelijken wereldsamenhang gezocht.

Binnen den tijdelijken wereldsamenhang echter is de individualiteits-structuur gebonden aan de *verscheidenheid*.

Wij wijzen de metaphysisch-speculatieve opvatting van het heelal als een kosmisch totaal-wezen of totaalverband, dat in zijn indi-

1) Bij LEIBNIZ staan de individualistische en universalistische conceptie van het universum in een duidelijk antinomische verhouding, wat zich in laatste instantie op de in Boek I Dl II geanalyseerde spanning tusschen wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal in zijn metphysica laat terugvoeren.
Een belangwekkende monographie over het universumprobleem bij LEIBNIZ gaf HEINRICH ROPOHL in zijn zoo juist verschenen studie *Das Eine und die Welt, Versuch zur Interpretation der Leibnizschen Metaphysik* (1936, S. Hirzel, Leipzig).

vidualiteits-structuur alle andere structuren als zijn 'deelen' zou omvatten, onvoorwaardelijk af.[1] De Schriftopenbaring over de schepping geeft voor deze conceptie, die het stempel der speculatieve immanentie-philosophie aan het voorhoofd draagt, geen enkelen grond.

De aarde en de overige hemellichamen zijn inderdaad in stelsels van physisch-chemisch gequalificeerde individualiteits-structuren geschapen, welke door de natuurwetenschappen theoretisch worden *ontsloten*, maar niet in een *bloot-functioneele* beschouwing mogen worden genivelleerd.[2]

Geenszins zijn zij uit een mythologisch-functionalistische oorsprongshypothese van het mechanistisch wetenschapsideaal in den trant der bekende theorie van KANT-LAPLACE te construeeren; evenmin mogen zij in den speculatieven-universalistischen trant van G. TH. FECHNER als lichamelijk-geestelijke, individueele 'Überwesen' worden gevat, waarbij de mensch naar lichaam en geest slechts als 'deel van de aarde' fungeert![3]

1) Natuurlijk wordt daarmede de *modale universaliteit in eigen kring* van den *functioneel-physischen wereldsamenhang* niet geloochend.
2) Steeds zal hierbij dus het modale functiebegrip in harmonisch verband met de structuur-idee der individualiteit moeten worden gehanteerd.
3) Vgl. zijn uitspraak in de *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* (1851): 'Wie unsre Leiber dem gröszern oder höhern individuellen Leibe der Erde angehören, so unsre Geister dem gröszern und höhern individuellen Geiste der Erde, welcher überhaupt alle Geister irdischen Geschöpfe ebenso in Unterordnung begreift wie der Leib der Erde alle Leiber derselben. Der Geist der Erde ist aber nicht blosz eine Summe der irdischen Einzelgeister, sondern die alle begreifende, einheitliche, höhere, bewuste Verknüpfung derselben. Unsere Individualität, Selbständigkeit und Freiheit, die aber nur relativ zu fassen, leiden nicht dadurch, dasz wir ihm angehören, finden vielmehr Wurzel und Grund(!) darin, indem sie nur immer das Verhältnis der Unterordnung dazu behalten.'.....
'Was von unsrer Erde gilt, welche selbst nur ein Himmelskörper ist, gilt analog von den andern Gestirnen. Sie sind alle individueller Beseelung teilhaftig und bilden so ein Reich höherer, uns übergeordneten himmlischer Wesen.'.....
'Wie alle Gestirne nach materieller Seite der Natur als dem Inbegriff alles Körperlichen angehören, so alle Geister der Gestirne dem Geiste, welcher der ganzen Natur zugehöhrt, d.i. dem göttlichen Geiste'.... (gecit. naar Dr OTTO RICHTER *Gust. Theod. Fechner. Eine Auswahl aus seinen Schriften* S. 135/6).
Men vindt hier de universalistische conceptie tot het einde toe doorgedacht! De semi-Platonische opvatting van den makrokosmos krijgt hier een duidelijk panentheistische tendenz.

Zij zijn niet *afgesloten* in de mechanische zijde der werkelijkheid, doch fungeeren binnen hun structuurtype, gelijk wij nu genoegzaam weten, in principe in alle wetskringen gelijkelijk. Zij zijn niet *los* van de menschelijke existentie en hebben geen eigen boven-tijdelijken wortel, onderscheiden van dien van het menschengeslacht.

En zij zijn slechts geschapen in een *universeelen vervlechtingssamenhang* met alle andere individualiteits-structuren binnen den kosmos. Maar deze universeele vervlechtingssamenhang aller individualiteits-structuren in den tijd, welken wij *kosmos*, of 'geordend heelal' noemen, kan niet zelve in een universeele individualiteits-structuur vervat zijn.

Want de individualiteits-structuur draagt een *type-karakter* en het structuurtype onderstelt een *verscheidenheid van typen*. De tijdelijke kosmos is echter de samenhang, die alle structuur-typiciteit omsluit en eerst *mogelijk maakt*. Slechts in de speculatieve opvatting, als zou deze kosmos slechts één van vele *mogelijke* zijn, wordt het verstaanbaar, dat men ook den kosmischen vervlechtingssamenhang in een individualiteits-structuur meent te kunnen vatten.

Wie echter heeft ingezien, dat de transcendentale idee der mogelijkheid zelve geheel door de kosmische wereldorde bepaald is[1)], kan niet meer in zulke oncritische speculaties terugvallen.

De kosmologische idee der tijdelijke individualiteits-structuur blijft principieel begrensd door de structuur-verscheidenheid. *Gelijk echter de idee der zin-modaliteit buiten en boven zich zelve uitwijst naar den tijdelijken zin-samenhang aller wetskringen en naar de zin-volheid in den transcendent-religieuzen wortel der schepping, zoo wijst ook de idee der individualiteits-structuur uit naar datgene, wat deze structuur omsluit en eerst mogelijk maakt*.

1) Vgl. Boek II, Dl III, blz. 481.

Het zin-karakter van den universeelen vervlechtingssamenhang binnen den plastischen horizon en de weerspiegeling van dezen samenhang binnen de afzonderlijke individualiteits-structuren.

De doorgevoerde analyse van deze structuren in haar uitdrukking binnen haar onderscheiden modale functies, een analyse, gelijk wij in de beide vorige deelen van dit boek hebben geleverd, heeft eigenlijk doorloopend de innerlijke onzelfgenoegzaamheid van elk dezer structuren aan het licht gebracht.

Reeds het eerste structuurtype, dat wij in Dl. I aan een nader onderzoek onderwierpen, dat van den lindeboom, bleek in waarheid niet *op zich zelve* te stellen en volkomen te isoleeren. Wij stuitten immers, toen wij de interne bewegingsfuncties binnen deze structuur als *op de levensbestemming gerichte stofwisselingsbewegingen* qualificeerden, op den kosmischen samenhang tusschen den boom en zijn 'Umwelt'. Want buiten dien vervlechtingssamenhang zouden de stofwisselingsbewegingen niet mogelijk zijn. En het inzicht in dien vervlechtingssamenhang verdiepte zich, toen wij ons rekenschap gaven van de mikro-structuren, welke aan de makro-dingen ten grondslag liggen.

De aanvankelijk *eenvoudig* schijnende structuur onthult zich bij diepere theoretische doordringing als een in hooge mate *gecompliceerde*, doordat zij slechts in den universeelen vervlechtingssamenhang mogelijk blijkt.

De ingewikkelde structuurvervlechtingen, welke zich reeds in de natuurwetenschappelijke beschouwing van den boom openbaren, vermenigvuldigden zich, wanneer wij de *objectief-normatieve* functies van den lindeboom nader beschouwen. Immers, hier ontmoeten wij dit natuurding in een uiterst gecompliceerde verweving met de structuren der tijdelijke menschelijke samenleving, een punt, waarop wij aan het slot van dit Hoofdstuk terugkomen.

Thans blijkt inderdaad, dat de universeele vervlechtingssamenhang van den kosmos zich in de individualiteits-structuren van dit ding weerspiegelt. De structuurvervlechtingen blijken van principieel onafsluitbaar karakter. En zoodra wij den boom in zijn transcendentale grensfunctie als gequalificeerd geloofsobject beschou-

wen, blijkt zijn individualiteits-structuur met den geheelen kosmischen vervlechtingssamenhang, waarin zij alleen *mogelijk* en *wezenlijk gegeven* is, in den religieuzen wortel der menschelijke existentie zelve *gecentreerd*.

En die transcendente wortel der menschelijke existentie bleek zelve tenslotte alleen in Christus waarlijk *geconcentreerd* en op den Oorsprong aller dingen, den Schepper van hemel en aarde, *gericht* te zijn.

Zoo handhaaft zich het zin-karakter der geschapen werkelijkheid in een onuitputtelijken rijkdom binnen den plastischen horizon der individualiteits-structuren.

De vervlechtingssamenhang der individualiteits-structuren en de teleologische orde der Aristotelische 'wezensvormen'.

De tijdelijke vervlechtingssamenhang aller individualiteits-structuren laat zich intusschen geenszins in het eenvormig metaphysisch schema eener teleologische onder- en bovenordening vatten.

Ook hier openbaart zich de organologisch georienteerde telosidee, zoodra zij tot een idee van den kosmischen zin-samenhang wordt verheven, als een speculatieve overspanning van een bijzondere individualiteits-structuur (nl. de biotisch gequalificeerde), welke laatste in deze overspanning zelve haar innerlijke geaardheid, haar 'souvereiniteit in eigen kring', niet meer aan het theoretisch inzicht kan onthullen.

De teleologische ordening der Aristotelische wezensvormen in het schema van hooger en lager, vorm en materie, doel en middel, moge op den eersten aanblik den plastischen horizon der ervaringswerkelijkheid als een uiterst doorzichtige en rationeele structuur-totaliteit construeeren, zij blijft niettemin een *speculatieve constructie*, welker simplistische schematiek aan den waren, uiterst gecompliceerden stand van zaken in geenen deele beantwoordt.

Toegepast op de verhouding der tijdelijke individualiteits-structuren onderling voert zij noodwendig tot een universalistische con-

ceptie van den kosmos, welke wij hierboven principieel moesten afwijzen.

De kosmische vervlechtingssamenhang vertoont inderdaad geen eenvormige schematiek.

Wel kunnen wij onderscheiden *ordeningstypen* in de structuurvervlechtingen aantoonen, welke in den plastischen horizon van den kosmos en der menschelijke ervaring zelve gegrond zijn.

Aan het ontdekken dezer ordeningstypen is ons volgend onderzoek gewijd.

§ 2 - Het karakter der enkapsis in haar tegenstelling met de relatie van het geheel en zijn deelen.

De beteekenis van den term enkapsis bij Haering en Heidenhain.

Voor de onderlinge vervlechting der individualiteits-structuren hebben wij van meetaf den term *enkapsis* ingevoerd.

Dezen term hebben wij ontleend aan THEODOR HAERING, die hem zelf van den bekenden Tübingschen anatoom HEIDENHAIN overnam. Maar wij kennen aan het woord een principieel andere beteekenis toe dan de genoemde geleerden.

HEIDENHAIN wilde met ‘enkapsis’ of ‘inkapseling’ de eigenaardige betrekking aanduiden, die hij, op grond van zijn onderzoekingen in zake de structuur van het levend organisme, tusschen de afzonderlijke organen en het totaal-organisme meende te kunnen vaststellen.

De organen van een levend lichaam, als lever, longen enz., zijn volgens hem nl. niet eenvoudige ‘deelen’ daarvan, in den gebruikelijken zin van onzelfstandige partikels, maar relatief zelfstandige individuen; zóó zelfstandig, dat bv. hun groei zich als een voortgaande zelf-voortplanting, als een voortgaande deeling in zich zelve, openbaart. Anderzijds blijkt het totaal-organisme een individueele eenheid van relatief zelfstandige individualiteiten te zijn, welke, ondanks deze betrekkelijke zelfstandigheid der laatste, een volkomen zelfstandige interne eenheid vertoont, die om zoo te zeggen in alle deze deel-individuen leeft en werkt.

Zoo merkt HEIDENHAIN bv. over de structuur van de spier het volgende op: 'Im Muskel sind mehrfache Histo-systeme verschiedener Grószenordnungen übereinander gelagert, oder, wie man auch sagen kann, ineinander geschachtelt (Enkapsis): die Fibrillen, die Säulchen, die Muskelfasern, die Fleischfasern, und schlieszlich der makroskopische Muskel.'[1)]

De hier door HEIDENHAIN ingevoerde term 'enkapsis' wordt door HAERING dooreen gebruikt met 'Funktionseinheit' of 'Ganzes mit Gliedern' en hij meent in de daardoor beteekende structuurgedachte een algemeen schema voor de individualiteits-eenheid te hebben ontdekt, dat hij als volgt preciseert: Gelijk de 'deelen' ondanks hun relatief individueele zelfstandigheid niet zonder het geheel bestaan, of althans buiten dit geheel anders zouden zijn, zoo is omgekeerd het geheel niet zonder de deelen, maar het is tegelijk toch iets anders, iets 'nieuws' tegenover de deelen en dus in geen geval een bloote som der deelen, nòch een bloot uiterlijk gevormde, in een vorm gebrachte veelheid van deelen, maar een werkelijk qualitatief nieuwe eenheid.[2)]

Dit schema beproeft hij nu ook toe te passen op 'andere deelgebieden der biologie', alsook op het physisch-chemische mikrostructuren, maar ook op het 'zuiver-psychisch' gebied (de 'psyche' als 'ichhafte Funktionseinheit'), om eerst daarna de psycho-physische en de 'geestelijk'-psycho-physische individualiteit in het oog te vatten.

Waarom wij den term in deze beteekenis niet kunnen overnemen.

Daargelaten nu, dat op deze wijze de opvatting van de structuur der individualiteit toch weer aan een constructief trichotomistisch *schema* van physis, psyche en geest, in stee van aan den plastischen horizon onzer ervaring wordt georienteerd, daargelaten ook, dat reeds de toepassing van het schema der individualiteitseenheid op het gebied der 'rein-psysische' functies bewijst, dat dit schema

1) Aangeh. bij THEODOR L. HAERING, *Über Individualität in Natur- und Geisteswelt* (B.J. Teubner in Leipzig und Berlin, 1926), S. 46.
2) a.w. S. 47.

met onze opvatting van de individualiteits-structuur niets van doen heeft, valt het ook aanstonds op, dat hier de term ‘enkapsis’ uitsluitend wordt gebruikt ter aanduiding van de aan de individualiteits-structuur *immanente relatie van het geheel en zijn deelen*, bij alle erkenning van de relatieve zelfstandigheid dezer laatste.

Juist ter beteekening van deze relatie lijkt mij de bedoelde term niet geschikt, doch veel beter te vervangen door de door HAERING zelf voorgestelde ‘individualiteits-eenheid’.

De term *enkapsis* drukt m.i. veeleer de onderlinge vervlechting der individualiteits-structuren uit, *die juist niet als een relatie van geheel en deelen is te qualificeeren*.

HEIDENHAIN wilde immers met dit woord aanduiden, dat de organen in het lichaam betrekkelijk zelfstandige individuen, dus eigenlijk *meer* dan ‘*deelen*’ zijn.

Nochtans kon hij ook zelf de figuur der enkapsis niet behoorlijk van de relatie tusschen het geheel en zijn deelen onderscheiden, daar hij niet voldoende inzicht toont in de individualiteits-stuctuur van een ding. Met name de qualificeerende rol der bestemmingsfunctie in deze structuur was hem niet duidelijk. De relatieve *autonomie* der organen binnen het totaal-organisme neemt immers niet weg, dat zij geen eigen natuurlijke bestemmingsfunctie bezitten los van het geheel, doch slechts die van het totaal-organisme.

HAERING merkt op: ‘Auch wenn es etwa künstlich gelingt, ein einzelnes Organ eine Zeitlang künstlich auszerhalb des Ganzen am Leben zu erhalten, oder gelänge (was bisher nicht möglich war), gar zu züchten, so ist bezw. wäre es, wie wir sehen werden, in Wahrheit und im Grunde doch ein anderes, als wenn es in diesem Ganzen Glied ist, und mit dem letzteren nicht wirklich identisch.’[1)]

Maar de vraag of bv. een dierlijk orgaan een zelfstandig ‘ding’ is, kan niet langs experimenteelen weg worden beantwoord zonder dat men daarbij een idee van de individualiteits-structuren *ten grondslag legt*. Wij komen op dit punt later terug in verband met

1) a.w. S. 47.

de proeven in zake in- en overplanting van cellengroepen en de kweeking van celculturen buiten het levend totaal-organisme. In het tegenwoordig verband moeten wij volstaan met de opmerking, dat een dierlijk orgaan niet de natuurlijke bestemming heeft los van het totaal-organisme te leven.

De vraag is dus niet, of bv. een kunstmatig buiten het totaal-organisme nog een tijdlang in leven gehouden organisch deel *anders* is dan in zijn natuurlijke functie binnen het geheel, maar of het een *zelfstandige individualiteits-structuur* openbaart, dan wel of het ook in zijn abnormale, kunstmatig geleide levensconditie tenslotte toch slechts dit *dierlijk orgaan* blijft. Ook ziekelijke ongereguleerde woekerprocessen aan een orgaan, dat binnen het dierlijk lichaam fungeert, maken dit deel *anders* dan het in gezonden toestand was. Maar daarmede wordt toch zijn structureele identiteit niet opgeheven?

Het feit, dat een orgaan zich in zijn groeiproces zelf blijft voortplanten, is niet voldoende om het tot een zelfstandig ding te stempelen; het bewijst slechts zijn *relatieve autonomie*, maar niet zijn structureele *souvereiniteit in eigen kring*, niet zijn *zelfstandige interne bestemming*.

Een deel kan een relatief autonome *deel-bestemming* binnen het geheel hebben, welke het ook in kunstmatige afscheiding van dit laatste wellicht nog kan openbaren, maar alleen *in de structuur van het geheel, welke zich ook in deze deel-bestemming blijft uitdrukken*.

De relatie geheel en deelen binnen de individualiteits-structuren is nimmer van enkaptisch karakter. Typen dezer relatie.

Een wezenlijk enkaptische structuurvervlechting in de door ons bedoelde beteekenis van het woord onderstelt daarentegen, dat de in deze vervlechting fungeerende dingen of samenlevingsstructuren inderdaad een zelfstandige interne bestemmingsfunctie, en een eigen intern structuurprincipe bezitten.

Het is van het grootste belang, dat wij in dezen stand van zaken een helder inzicht verkrijgen. Daarom moeten wij hier een oogenblik nader stilstaan bij de relatie van het geheel en zijn deelen binnen de afzonderlijke individualiteits-structuren en daarbij vatten wij in dit verband alleen de eigenlijke *ding*-structuren in het oog.

Ieder volkomen individueel ding heeft als individueele totaliteit zijn deelen en deze relatie van de individueele totaliteit tot haar deelen is als zoodanig immer door het *innerlijk structuurprincipe* bepaald.

Wij leerden reeds in Dl. I twee verschillende typen dezer relatie kennen nl. die van de *innerlijke homogeniteit der deelen* in het *homogeen aggregaat* en die van de *innerlijke heterogeniteit der deelen* in de *niet-homogene totaal-structuur*.[1)]

Het tweede type van interne relatie van het geheel en zijn deelen vertoonen onder de ding-structuren onder meer alle biotisch en psychisch gequalificeerde natuur-wezens, alsmede de meeste in een technischen vorm gefundeerde gebruiksvoorwerpen. Voorts alle in dingstructuur verwerkelijkte objectieve kunstwerken.

Wij wezen er intusschen op, dat de eigenlijke enkaptische structuurvervlechtingen tusschen de dingen onderling *als zoodanig* nimmer een *relatie van geheel en deelen* in 't leven roepen.

De verhouding van deel en enkaptische functie. Ook de modale functies van een ding zijn niet deelen van het laatste.

Het marmer als physisch-chemisch gequalificeerd aggregaat van kalkspaatkristallen is als zoodanig geen *deel* van den 'Hermes van PRAXITELES', maar is slechts in enkaptische structuur-vervlechting in het kunstwerk *gebonden*, het *fungeert* slechts in het kunstwerk en diens deelen.

1) Deze onderscheiding was tot op zekere hoogte ook in de Grieksche philosophie sinds ANAXAGORAS bekend. ARISTOTELES onderscheidt op zijn voetspoor, het *ὁμοιομερές* als datgene, wat aan het geheel gelijksoortige deelen heeft en het *ἀνομοιομερές* (het 'organisme' als geheel), welks deelen qualitatief verschillend zijn. Intusschen ontbreekt hier het inzicht in de ware individualiteits-structuren, waardoor de relatie geheel en deelen eerst innerlijk *bepaald* is.

Evenmin mag men zeggen, dat de *physisch-chemisch gequalificeerde atomen en moleculen* als zoodanig *deelen* zijn van de *levende cel*. Zij fungeeren, waar zij immers de subjectieve levensfunctie missen, slechts in enkaptische binding in de laatste, maar de werkelijke *deelen* der cel zijn kern en plasma met hare talrijke organisch-structureele onderdeelen.

Het deel is in alle dingen, welker structuur niet die van het homogeen aggregaat is, in wezen door de structuur van het geheel bepaald.

Nimmer is hier m.a.w. het geheel uit zijn deelen te construeeren, maar omgekeerd is het deel als zoodanig van het geheel afhankelijk. Wat deel van een niet-homogeen geheel is, is niet een vraag van functioneele, mathematisch-physicale analyse, maar is een vraag van interne individualiteits-structuur van het ding. Dit is op het functionalistisch standpunt steeds uit het oog verloren. De deelen van een ding zijn ook nimmer te verwarren met zijn modale functies in de onderscheiden wetskringen. De physisch-chemische functies der cel zijn ongetwijfeld aan de moleculen gebonden, maar deze functies zijn geen levende cel-deelen.

Zoo mogen dan de deelen binnen het geheel als zoodanig een *relatieve autonomie* bezitten, gelijk de 'organen' in het dierlijk en menschelijk lichaam, *souvereiniteit in eigen kring* kan hun *als deelen* nimmer toekomen.

Slechts in de wezenlijke *enkapsis* wordt de *souvereiniteit in eigen kring* der individualiteits-structuren openbaar.

Fungeert een ding van bepaalde individualiteits-structuur enkaptisch in een ding van andere structuur, dan beteekent deze enkaptische vervlechting steeds een *binding* van de eerste.

Dit wil zeggen, dat het ding *in deze enkaptische functie binnen een ander ding buiten het gebied van zijn intern structuurprincipe treedt*. Deze enkaptische functie wordt m.a.w. niet door de eigen structuurwet van dit ding gereguleerd, maar door die van het

ding, waarin het op deze wijze fungeert. Maar deze enkapsis laat de interne souvereiniteit in eigen kring der op deze wijze gebonden individualiteits-structuur intact.

Het enkaptisch in een ander ding vervlochten ding van zelfstandige individualiteits-structuur wordt door deze binding m.a.w. slechts met volkomen handhaving van zijn innerlijke structuurwet beinvloed. Zijn innerlijk structuurprincipe gaat in deze vervlechting, gelijk wij weten, *variabiliteitstypen* vertoonen, welke hun grond niet meer *in* de innerlijke structuur zelve vinden.

Maar nimmer wordt het enkaptisch gebonden ding als zoodanig een *deel* van het andere. Want *wat* een deel is van het individueel geheel, hangt, gelijk wij zagen, uitsluitend af van de individualiteits-structuur van dit laatste.

§ 3 - Ordeningstypen van enkaptische vervlechtingen tusschen de dingstructuren.

De onomkeerbare enkaptische fundeeringsverhouding.

Aan het slot van de eerste paragraaf zagen wij, dat de enkaptische vervlechtingen tusschen de individualiteits-structuren zich niet in een eenvormig aprioristisch schema, gelijk het Aristotelische vorm-materieschema, laten wringen, maar dat zij veeleer verschillende *ordeningstypen* vertoonen. En hierbij hebben wij weder te bedenken, gelijk wij in het tweede Boek bij de behandeling van het *Kennisprobleem* nadrukkelijk hebben opgemerkt[1)], dat het *structureel apriori* van den horizon der werkelijkheid nimmer mag worden verward met een *subjectief apriori onzer kennis*. De ware individualiteits-structuren en hare onderlinge vervlechtingen zijn slechts in oriënteering aan de ervaringswerkelijkheid op te sporen.

Maar dit subjectief onderzoek blijft zelve gebonden aan de leiding der structuur-idee, als *subjectief apriori* van het theoretisch denken.

Wij willen thans beproeven een nader inzicht in verschillende der bedoelde ordeningstypen te verkrijgen op het gebied van de enkaptische vervlechtingen der dingstructuren.

1) Zie Boek II, Dl. II, blz. 478.

Reeds in Deel I van dit Boek hebben wij een dezer enkaptische typen aan een nader onderzoek moeten onderwerpen bij de analyse van de radicaalfuncties van het sculpturale kunstwerk en van verschillende zgn. gebruiksvoorwerpen.

Het bleek ons toen, dat bv. de natuurlijke structuur van het marmer op deze wijze enkaptisch in de individualiteits-structuur van het kunstwerk gebonden is, dat tusschen beide structuren in deze vervlechting een *onomkeerbare fundeeringsverhouding* bestaat.

Het marmer kan wel *vrij* in zijn natuurlijke physisch-chemisch gequalificeerde structuur fungeeren. Maar de marmeren 'Hermes' is in zijn structuur als kunstwerk onlosmakelijk aan de structuur van het marmer gebonden. Zijn structuur is onomkeerbaar in de laatste gefundeerd.

In dit enkaptisch ordeningstype bleek inderdaad een *relatie van vorm en materiaal aanwijsbaar*, maar niet in den zin van het Aristotelisch vorm-materieschema.

Want de *technische vorm* bleek zelve slechts de rol van *fundeeringsfunctie* in de individualiteits-structuur van het kunstwerk te kunnen vervullen. De *qualificeerende functie* bleek daarentegen slechts in de, in uitbeelding *geobjectiveerde, aesthetische conceptie* van de godengestalte te vinden.

Ofschoon nu in het besproken enkaptisch ordeningstype een eenzijdige en onomkeerbare fundeeringsverhouding besloten ligt, bleek toch de enkaptische binding binnen de structuur van het kunstwerk ook voor het marmer, naar zijn natuurlijke individualiteits-structuur als homogeen aggregaat van kalkspaatkristallen, geenszins onverschillig.

Immers wij zagen ter desbetreffende plaatse[1)], dat in de bedoelde binding de structuur van het marmer zelve door zijn technische vorming een *ontsluiting* en *verdieping* gaat vertoonen, waardoor het in de structuur van het kunstwerk tot *aesthetisch uitdrukkingsmateriaal* wordt.

Binnen de structuur van den 'Hermes' kan het marmer niet als vrij natuurproduct fungeeren.

1) Zie hierboven blz. 95.

Zijn, ook in de structuurvervlechting niet opgeheven, *eigenwettelijkheid* is *in de enkapsis* zoo door de aesthetisch-technische vorming ontsloten, dat zij de interne aesthetische harmonie niet alleen niet *stoort*, maar in het zichtbare makrobeeld geheel aan de aesthetische uitdrukking is dienstbaar gemaakt.

In deze enkaptische ontsluiting verkrijgt ook het marmer zijn *variabiliteitstype*, gelijk het omgekeerd aan het kunstwerk een *variabiliteitstype* verleent.

De enkaptische fundeeringsverhouding tusschen molecule en cel.

Hetzelfde enkaptisch ordeningstype als de structuurvervlechting tusschen het marmer en het sculpturale kunstwerk vertoont, vinden wij in het algemeen in de vervlechting van mikro-dingen van verschillend radicaal-type en van, in radicaal-type verschillende, mikro- en makro-structuren der 'natuur-dingen'.

Wij wezen reeds op de vervlechting van de physisch-chemisch gequalificeerde atomen en moleculen met de levende cel.

De atomen en moleculen bleken als zoodanig geen *deelen* der levende cel, maar enkaptisch gebonden binnen de cel-structuur.[1)]

Wat wezenlijk *deelen* der cel zijn, wordt bepaald door de organische levens-structuur dezer laatste, welke aan kern en plasma een verschillende functie binnen het levensgeheel heeft toebedeeld. In deze beide *deelen* der cel, welke zelve weer tal van organische onderdeelen bevatten[2)], zijn de atomen in moleculaire verbinding enkaptisch gebonden met behoud harer eigen-wettelijkheid. En ook in deze structuurvervlechting ontmoeten wij de typische onomkeerbare *fundeeringsverhouding*, alsmede de typische *ontsluiting* (maar gelijk wij zullen zien alleen in de physisch-chemische makro-pro-

1) Anders de heerschende opvatting, welke onze idee der individualiteitsstructuur niet kent, evenmin als de modale souvereiniteit in eigen kring. Zoowel B. BAVINK als HAERING zien atoom en molecule als wezenlijke deelen der cel.

2) Hoe ontzaggelijk gecompliceerd in waarheid de ondergeleding van een 'eenvoudige cel' is, kan men nalezen bij FRANCÉ *Der Organismus* (Drei Masken-Verlag, München, 1928).

cessen) van de enkaptisch gebonden structuur door die van de cel, waarin zij enkaptisch fungeert.

Eerst in het *ontbindingsproces* worden de tot moleculen verbonden atomen weer *vrij* en verliezen zij haar typische ontslotenheid door de levensbestemming. Dit zou niet mogelijk zijn, als zij inderdaad subjectief levende deelen van het organisme waren.

De interne organisch-chemische processen van *assimilatie* en *dissimilatie* vertoonen een onmiskenbaar *gericht*, in dezen zin *anticipeerend* karakter. De daarbij tenslotte uit een slechts gering aantal elementen (in hoofdzaak C, H, O en N) gevormde chemische verbindingen zijn grootendeels van een zoo buitengewoon gecompliceerde structuur als ze in de anorganische chemie onbekend zijn en daarbij treft het, dat zij *door de individualiteits-structuur van het organisme bepaald zijn*. Het is immers bekend, dat ieder type van 'organismen' ook zijn eigen type van intern-chemische verbindingen, met name zijn eigen *eiwitstype* voortbrengt. De organische katalysatoren, de zgn. *enzymen*[1)] of *fermenten*, werken naar typisch-organische, verrassend snelle procedés, welke geheel anders verloopen dan die, welke in het scheikundig laboratorium bij de zgn. synthetische na-bootsing van organisch-chemische verbindingen worden toegepast.[2)] En deze enzymen worden door het gezonde organisme zelve *naar de levensbehoefte van het geheel* op passende wijze en ter juiste plaatse afgescheiden.

In haar *interne, physisch-chemisch gequalificeerde mikro-structuur* kunnen de atomen en moleculen deze individualiteits-structuur niet vertoonen.[3)] Deze laatste structuur blijft extern tegen-

1) Van *zyte* = cel.
2) Dat ook hierbij de chemische processen niet *vrij*, maar slechts *onder de theoretische, doelbewuste leiding van den onderzoeker* verloopen, spreekt vanzelve.
3) Vgl. ook de opmerking van M. HEIDENHAIN in zijn werk *Plasma und Zelle*, 1e Abt. (1907, Jena) S. 33 'dasz diejenigen Eiweizkörper, welche die physiologische Chemie aus den Intercellularsubstanzen zu gewinnen vermag, also die sogenannten Albuminoïde, zu den Baumateriale der l e b e n d e n Stützsubstanz o f f e n b a r i n d e n n ä m l i c h e n V e r h ä l t n i s s e s t e h e n w i e d i e e i g e n t l i c h e n E i w e i s z e z u d e m P r o t o p l a s m a.'
'Früher' zoo vervolgt hij, 'war es Sitte, von "lebenden Eiweisz" zu reden; in neuerer Zeit hat sich indessen überall die Erkenntnis Bahn gebrochen, dasz die Eiweiszkörper, welche die Chemie darstellt, nur Trümmer des Protoplasmas sind.'

over de eerste[1)], maar tegelijk *enkaptisch gebonden aan deze*.

> Dit is geenszins in tegenspraak met de nieuwere biologische opvatting, dat het leven een, de levende massa tot op de (in haar chemische functie onbekende) kleinste (biotisch gequalificeerde) molecule *verbanden* (protomeren) doordringende, solidaire activiteit is en dat dus niet de cel, maar de levende massa in haar fijnste structuren de eigenlijke draagster van het leven is.[2)]
> *Immers in deze nog problematische 'protomeren' kunnen de physisch-chemisch gequalificeerde moleculen zelve slechts enkaptisch fungeeren en niet als deel van het geheel* in den door ons bedoelden zin.
>
> Slechts dan, wanneer de moleculen en de daarin gebonden atomen zelve in deze protomeren hun intern structuurprincipe zouden *verliezen* en de *biotisch*, resp. psychisch gequalificeerde structuur van het levend organisme zouden aannemen, zou men inderdaad atoom en molecule niet een *enkaptische functie* binnen de levende massa moeten toeschrijven, maar ze zelve als *levende deelen van de laatste* moeten beschouwen.
> Maar zulk een opvatting zou o.i. in flagranten strijd komen met de omstandigheid, dat zij bij afsterving van het organisme of bepaalde onderdeelen daarvan weer *vrij* komen in het ontbindingsproces.[3)]

1) Experimenteel zal zulks niet zijn aan te toonen, omdat het hier om de interne functies van atoom en molecule *binnen het levend organisme gaat* en de pogingen de innerlijke toestanden van een levend wezen nauwkeuriger te onderzoeken, binnen enge grenzen beperkt zijn, wanneer men een dooding of ten minste ernstige beschadiging van het levend organisme vermijden wil. Slechts aan het lijk van een organisme kan men naar willekeur experimenteeren: het leven zelve verbergt zich voor een te intensieve waarneming en het wordt uitgebluscht, wanneer het te radicaal in het licht wordt gesteld. BOHR heeft dit verschijnsel wel het eerst in verband gebracht met de zgn. 'Komplementarität', d.i. de omstandigheid, dat bij de metende waarneming van *een* zijde van een quantenphysisch mikro-gebeuren de *andere* zijden oncontroleerbaar worden. Vgl. P. JORDAN *Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie* in *Erkenntnis* (hrg. v. RUDOLF CARNAP und HANS REICHENBACH) Bnd 4 (1934) S. 244.
2) Vgl. reeds M. HEIDENHAIN *Plasma und Zelle* (Jena, 1907), 1e Abt. S. 58 en voorts R. WOLTERECK *Grundzüge einer allgemeinen Biologie* (1932) S. 313 tegen de oudere opvatting van het organisme als 'cellenstaat'.
3) Vgl. ook hierboven blz. 567, noot 3 de uitspraak van HEIDENHAIN over de verhouding van de physisch-chemisch gequalificeerde eiwitmoleculen tot het protoplasma.

Het lijkt mij daarom verwarrend, met VERWORN de onbekende laatste eenheid der levende massa 'biomolecule' te noemen. HEIDENHAIN'S term 'Protomer' of 'Teilkörper letzter Ordnung' is hier verre te verkiezen.

Zijn de organismen mikro-physische systemen? De theorie van Jordan.

Deze onderscheiding tusschen enkaptische functie en interne structuur der moleculen wordt van principieel belang voor de biologie in den strijd, welke zich in den jongsten tijd om de theorie van P. JORDAN ontwikkelt, volgens welke de organismen in wezen mikrophysische systemen zouden zijn.[1)] JORDAN meent, dat de reacties, welke aan de gewichtigste levensprocessen ten grondslag liggen, in het gebied van de processen van atomaire grootte-ordening behooren. En deze (principieel slechts statistisch te vatten) processen zouden de macroscopisch aan den dag komende reacties *dirigeeren*, zoodat ook deze laatste, in tegenstelling tot de anorganische macroprocessen, a-causaal zouden verloopen.
Zie ik goed, dan impliceert deze theorie, ondanks haar schijnbare physicaliseering van het biotisch organisme, eer een biologiseering van de in het levend organisme gebonden interne atoom-structuren. Want JORDAN heeft zelf ingezien, dat de wetten der quantenmechanica, welke hij op BOHR'S voetspoor op de biologie wil toepassen, geen toereikenden grondslag voor deze zgn. 'Verstärkertheorie' kunnen bieden, daar deze wetten immers zeker ook voor de atomen der anorganische makrophysische systemen gelden, die toch wel degelijk een causaal karakter vertoonen. Zijn theorie staat en valt m.i. veeleer met de premisse, dat ook de interne atoom- en moleculestructuur individueel biotisch is gequalificeerd. Zij heeft m.i. terecht van verschillende zijden bestrijding ondervonden.
De theorie der enkaptische structuurvervlechtingen kan ook in dezen strijd klaarheid brengen, wanneer nl. wordt erkend, *dat de enkaptische physisch-chemische functie der in de cel gebonden atomen en moleculen inderdaad door de structuur der cel is bepaald, maar dan ook in dit opzicht een gereguleerd makro-physisch causaal karakter moet dragen* (wat uiteraard niet identiek is met *macroscopisch!) terwijl de interne mikro-physische structuur haar physisch-chemische qualificatie behoudt*.

1) P. JORDAN *Die Naturwissenschaften*, Bnd. 20 S. 815 ff. (1932). Zie ook zijn aangeh. verhandeling *Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie* in '*Erkenntnis*' Bnd 4 S. 215ff, waartegen ERWIN BÜNNING *Sind die Organismen mikrophysikalische Systeme* in hetzelfde tijdschrift Bnd 5 S. 337 f. en O. MEYERHOF in *Die Naturwissenschaften* Bnd. 22 S. 311 ff. (1934).

De bestemmingsfunctie der cel hangt af van de structuur van het totaal-organisme.

Zien wij nu echter goed toe, dan is eigenlijk het spreken over *de* cel in het licht van de geheele door ons ontwikkelde theorie in zake de individualiteits-structuur der tijdelijke werkelijkheid niet langer geoorloofd.

Immers het begrip 'cel' is een onomlijnd algemeen-begrip, dat als zoodanig nog geen enkel uitsluitsel geeft over de eigenlijke individualiteits-structuur van het mikro-ding.

Uit de kiemcel van alle hoogere veelcellige wezens ontstaat in het (al of niet naar sexueel type verloopend) voortplantingsproces door voortgezette deeling een wezen, welks individualiteits-structuur reeds *radicaal-typisch* geheel verschillend is al naar gelang het tot het planten- dan wel tot het dierenrijk behoort, terwijl de menschelijke kiemcel transcendente geheimenissen bevat, waarvan het theoretisch denken op geenerlei wijze een begrip kan verkrijgen.

M.a.w. de eigenlijke bestemmingsfunctie van de kiemcel hangt geheel af van de individualiteits-structuur van het wezen, dat bestemd is er genetisch uit voort te komen. Slechts de planten-kiemcel is naar haar radicaal-tvpe *biotisch* gequalificeerd.[1)]

1) Het in den modernen tijd door R. FRANCÉ, HABERLANDT e.a. bijeengegebracht belangwekkend materiaal voor een 'plantenpsychologie' kan bezwaarlijk dienen, om inderdaad het bestaan van een *subjectieve modale gevoelsfunctie* bij de planten aan te toonen.
Slechts wanneer men de biotische reactie op prikkels en de organische 'Verwertung' daarvan (gelijk ze bv. reeds lang bekend waren bij de blaadjes van de Mimosa pudica, van insectenverterende planten als zonnedauw etc.), met wezenlijke *gevoels*werkzaamheid verwart, of wel het begrip 'psychologie' in een volkomen onomlijnden zin gebruikt, kan men hierin een bijdrage tot een 'plantenpsychologie' zien. Wij zagen echter reeds in de algemeene theorie der wetskringen, dat de hier bedoelde biotische prikkelreacties in de modale gevoelsfunctie slechts haar noodwendige *zinnelijke analogie* hebben.
Den waren achtergrond dezer moderne 'plantenpsychologie' heeft B. BAVINCK, die haar zelve met alle reserve verdedigt, blootgelegd als het continuiteitsprincipe van het humanistisch persoonlijkheidsideaal, in zijn *panpsychistische* gestalte, waarin wij het reeds bij LEIBNIZ ontmoetten. (Vgl. BAVINK'S meermalen aangehaald werk S. 390 ff., in 't bijzonder S. 392 en 393). Dit constructief continuiteitsprincipe mag nimmer worden verward met de kosmische, *boven-modale* continuiteit, welke zich niet slechts achter den modalen, maar evenzeer in den plastischen horizon der ervaringswerkelijkheid geldend maakt.
Ook de zgn. 'overgangsvormen' tusschen planten- en dierenrijk rechtvaardigen geen pan-psychistische realiteitsbeschouwing. Deze 'overgangsvormen' zijn tenslotte slechts grens-structuren binnen elk dezer rijken, welke *de radicaal-typische grenzen voor-onderstellen*.

Maar naar haar structuurtype is de kiemcel der meercellige wezens niet bestemd een atomistisch, afzonderlijk bestaan te voeren, doch is zij veeleer gequalificeerd door de totaal-structuur van het meer of minder gedifferentieerd organisme, welks geheele bouwplan er *in aanleg* in besloten is.[1)]

Wat hier over de bestemmingsfunctie van de kiemcel werd opgemerkt, geldt a fortiori voor de daaruit voortkomende somacellen, welker structuur weer gedifferentieerd is naar het orgaan, waarin zij binnen de totaliteit fungeeren.

De verhouding van levende cel tot meercellig orgaan en totaal-organisme is dus nimmer die van een wezenlijk enkaptische structuur-vervlechting, maar die van deel tot geheel.

En *structureel* is het geheel er steeds vóór het deel, maar niet in

1) Vgl. BAVINK a.w. S. 329: 'Es ist, als ob sozusagen jeder einzelnen Zelle der Plan des Ganzen, zu dem sie normalerweise gehört, mit auf den Weg gegeben wäre' .... Deze zgn. *integreeringstendenz*, welke in meerdere of mindere mate bij ieder deel van het levend organisme aanwezig is, komt met name in de bekende regeneratieverschijnselen en in de proeven van H. DRIESCH met de deeling van de zich uit een zeeëgelei ontwikkelende kiem in het twee- en viercellig stadium, overtuigend tot uiting.
Dat de afzonderlijke cellen van een zich ontwikkelend embryo geen zelfstandige, van de structuur van het totaal-organisme onafhankelijke, bestemmingsfunctie hebben, blijkt overtuigend uit het feit, dat bij de bovengenoemde proeven, welke ook tot andere diersoorten zijn uitgebreid, het niet van de individueele cel afhangt, of uit een van de beide deelcellen een heel of een half embryo ontstaat. Blijft zij *alleen*, dan wordt zij een geheel embryo, blijft zij samen met de andere cel dan wordt zij slechts de helft van het embryo. Het structuurplan van het totaal-organisme realiseert zich in zijn deelen en de afzonderlijke cellen van het zich ontwikkelend embryo hebben in verband met dit structuurplan verschillende ontwikkelingsmogelijkheden, *die ongetwijfeld ook door uitwendig ingrijpende oorzaken in een bepaalde, van het structuurplan afwijkende, richting kunnen worden geleid*, waarover hieronder nader.

den zin van de enkaptische fundeeringsverhouding, welke wij tusschen molecule en cel ontdekten.

De proeven betr. over- en inplanting van cellengroepen en betr. kweeking van vrije celculturen buiten het levend organisme.

Tegen deze opvatting zou men nu weder kunnen aanvoeren de belangwekkende moderne proeven betreffende over- en inplanting van cellengroepen en vooral die betreffende de kweeking van vrije celculturen (bv. van bindweefsel) buiten het levend organisme, waarbij deze culturen essentieel andere eigenschappen vertoonen dan zij in het levend organisme openbaren, waarin zij zich met andere celgroepen in eenheidsverband bevinden.[1)]

De zgn. mechanistische richting in de biologie begroet in zulke proeven uiteraard een nieuwe bevestiging van de *alleen*-geldigheid der causaal-functioneele beschouwing in de biotische ontwikkelingsverschijnselen.

Intusschen is - geheel afgescheiden van de omstandigheid, dat de mechanistische theorie het *eigenlijk structuurprobleem*, dat zich ook bij deze proeven opdringt, eenvoudig negeert[2)] - met dit alles niet bewezen, *dat de afzonderlijke cellen tegenover het totaal-organisme een zelfstandige natuurlijke bestemmingsfunctie zouden bezitten*.

Het gaat hier veeleer steeds om (door het theoretisch onderzoek doelbewust geleide) uitwendig veroorzaakte aberratie -, resp. ontaardingsverschijnselen, welke ongetwijfeld in strenge *functioneele* wetmatigheid verloopen, maar welke *structureel* slechts als *misvormingen, woeker-verschijnselen* of *abnormaliteiten* zijn te qualificeeren.[3)] Gelijk ook organische *ziekte-verschijnselen*, als sarcoom en schildklierwoekering, binnen het organisme niet wijzen op een zelfstandige natuurlijke bestemmingsfunctie van de aangetaste deelen.

De modale, causaal-functioneele samenhang binnen den biotischen wetskring wordt door de interne structuurwet der in dezen wetskring fungeerende, maar principieel *alle* wetskringen *overspannende* individualiteits-structuren uiteraard zoo weinig opgeheven, dat de laatste *zonder de eerste* niet zou kunnen bestaan. Dit beteekent dat onze theorie der individualiteits-structuren en haar enkaptische vervlechtingen, wel verre van aan den aan haar georienteerden bioloog een voor-

1) Vgl. hierover B. BAVINK *Ergebnisse und Probleme der Naturw.* (5e Aufl. 1933) S. 335 ff.
2) Dit erkent ook BAVINK t.a.p. S. 337.
3) Vgl. over organische deformatieverschijnselen de nog steeds belangwekkende verhandeling van JOH. REINKE *Über Deformation von Pflanzen durch äuszere Einflüsse* (Bot. Ztg. Bnd. 62 S. 81-112).

wendsel te bieden, om zich aan een verder causaalfunctioneel onderzoek van de levensverschijnselen te onttrekken, hem veeleer stimuleeren moet, om dit onderzoek met de grootste energie voort te zetten. Zij zal hem echter behoeden voor de functionalistische nivelleering zoowel van de modale grenzen der wetskringen als van de individualiteitsstructuren en hem den harmonischen samenhang tusschen de modaal-functioneele en de structuurtheoretische beschouwing dezer verschijnselen ontdekken. Want deze harmonische samenhang is nòch door het moderne psycho-vitalisme van DRIESCH, nòch door het moderne holisme in den trant van MEYER en HALDANE ontsloten, waar beide tenslotte van een valsche idee van den kosmischen zin-samenhang uitgaan.[1)]

De enkaptische symbiose en de correlatieve enkapsis tusschen de wezens met een subjectieve levensfunctie en hun 'milieu' of 'Umwelt'.

Een geheel ander ordeningstype dan de hierboven besproken enkaptische fundeeringsverhouding, ontmoeten wij in bepaalde structuur-vervlechtingen, welke onder biologisch aspect het onderzoekingsveld der zgn. 'oecologie' (in ruimen zin gevat) vormen.

Hierbij komt in de eerste plaats in aanmerking de vervlechting tusschen het levend organisme binnen een bepaald radicaaltype en zijn 'Umwelt'.

In zekeren zin moet hier wel is waar van een *fundeeringsverhouding* worden gesproken, inzooverre een plant of dier als zoodanig niet kunnen leven zonder het substraat van externe physische en chemische 'levensvoorwaarden', als licht, lucht, temperatuur etc.

Maar evenzeer is waar, dat van 'Umwelt' eerst kan worden gesproken in betrekking tot het levend organisme en dat de eerste in deze enkaptische vervlechting *een objectief-biotische*, resp. *objectief-psychische structuur*functie vertoont, welke als zoodanig eerst door de subjectieve structuur van het levend organisme *ontsloten* wordt, en in dien zin een onzelfstandig karakter draagt. Er bestaat geen 'Umwelt' los van de rijken der planten en dieren. De hier bedoelde enkaptische vervlechting, waarin het organisme

1) Zie hierboven blz. 54 vlg.

zijn zgn. *phaenotypische variabiliteit* gaat vertoonen, draagt m.a.w. een duidelijk *correlatief karakter* in den zin van een *wederkeerige afhankelijkheidsverhouding in verschillend opzicht*.

Dit ordeningstype der *correlatieve enkapsis* is weder geheel verschillend van dat der zgn. *symbiose*, dat zich in de meest verschillende ondertypen differentieert, maar tegelijk met de correlatieve enkapsis tusschen organisme en 'Umwelt' vervlochten blijft. Bij de symbiose-verhouding ontmoeten wij vervlechtingsvormen zoowel van individualiteits-structuren van hetzelfde, als van zulke van verschillend radicaaltype.

Tot de eerste behoort de samenhang van individu en collectiviteit in al die dierlijke en plantaardige samenlevingsverhoudingen, waarbij het individu naar zijn *natuurlijke* bestemming een wezenlijk zelfstandige bestaanssfeer *buiten* het verband behoudt, *waarbinnen* het als *deel* van het *geheel* fungeert.[1)]

Hieronder treffen wij ook typische *grensgevallen* in de zgn. dierkolonies of dierstokken, gelijk zijn geconstateerd bij bepaalde groepen der coelenteraten (holtedieren), met name de koraaldieren en de poliepkwallen. Onder de laatste zijn in dit opzicht het meest belangwekkend de synphonophora of pijpkwallen, waarbij talrijke, duidelijk gedifferentieerde polypentypen een lichamelijk verbonden, zich vrij bewegend totaal-organisme vormen, terwijl toch van tijd tot tijd bepaalde polypen zich afscheiden en dan als 'medusen' een tijdlang afzonderlijk leven en zich voortplanten. Maar ook hier is niet zonder meer een deel-geheel-verhouding, maar wel degelijk ook een enkaptische symbiose vast te stellen.

Men denke ook aan de zgn. cel-kolonies, gelijk wij bij de volvox of de spongiae aantreffen. Symbiotische vervlechting van individualiteits-structuren, welke een verschillend radicaaltype bezitten, ontmoeten wij bv. in de parasitaire levensgemeenschap tusschen dieren (bv. de 'gallen') en planten.

1) Als deel van het geheel komt hier niet een 'individu' in aanmerking, maar een verbandslid met wel omlijnde structuur-taak.

Typische collectief-structuren van enkaptische symbiose.

Een bijzonder collectief-type van enkaptische symbiose ontmoeten wij in de verhouding van de omvattende collectief-structuur van een bosch, heide, weide, steppe etc. tot de daarin levende zeer onderscheidende planten en dieren.

Het is o.i. niet twijfelachtig, dat wij bij de genoemde collectiviteiten inderdaad met *vegetatief* (biotisch) *gequalificeerde verbands-structuren* te doen hebben, waarbinnen de bedoelde collectiviteiten *statisch aan een engere of wijdere bodemruimte gebonden zijn*. Binnen deze verbandsstructuren is dus een relatie van het geheel en zijn deelen aanwijsbaar, welke uitsluitend door de totaal-structuur is bepaald.

Dit wil zeggen, dat niet alle vegetatie, welke zich in deze collectiviteiten bevindt als deel van het geheel is te qualificeeren. Een dennenbosch is slechts gequalificeerd als dichte vegetatie van dennenboomen, een heide als dichte vegetatie van heideplanten etc. Enkele boomen, welke zich op een heide bevinden maken als zoodanig van de laatste geen deel uit, doch vertoonen alleen een enkaptische symbiose-verhouding met de heide-vegetatie.

En hetzelfde geldt voor de fauna, welke in enkaptische symbiose aan deze vegetatieve collectiviteiten gebonden is.

De planten-individuen, welke binnen de collectieve structuur als wisselende deelen van het geheel fungeeren, behouden nochtans ook hun interne, van de collectiviteit onafhankelijke structuur. Deze laatste is dus evenzeer slechts in enkaptische symbiose met de collectief-structuur vervlochten.

Voorts heeft zoowel de collectiviteit als ieder organisme afzonderlijk een enkaptische structuurvervlechting met de ‘Umwelt’.

Zoo stuiten wij dus hier op *natuurlijke collectieve knooppunten van enkaptische symbiose*, die als zoodanig geenszins met de eigenlijke verbandsstructuur mogen worden verward.

Ook de omstandigheid, dat in zulke collectief-structuren van enkaptische symbiose ‘biotische evenwichten’ heerschen, dwz. dat de relatieve aantallen der daarin samenlevende dieren en planten

zich om zekere gemiddelden bewegen, die zich in 't algemeen constant handhaven, is geen grond, om de enkaptische vervlechtingen met de verbandsstructuur te vereenzelvigen. Integendeel, de bedoelde wetmatigheid toont zelve haar *enkaptisch karakter* hierin, dat de schommelingen om de bedoelde gemiddelden afhankelijk zijn van de 'Umwelt', bovenal van temperatuur en neerslag, en dat zij zich slechts in doorsnee compenseeren, zoolang de klimatische levensvoorwaarden zich niet principieel wijzigen. Dit wil dus zeggen, dat deze geheele wetmatigheid niet een innerlijke structuurwet van het vegetatief verband is, maar tenslotte geheel van de 'Umwelt' afhankelijk blijft.

De interne levenswetten van het verband eischen een nader onderzoek.

De enkaptische symbiose tusschen dieren of planten en hun in objectieve dingstructuur verwerkelijkte vormsels.

Weder een ander vervlechtingstype van individualiteits-structuren ontmoeten wij in de *enkaptische subject-objectrelaties* tusschen dieren of planten en hun objectieve vormsels, waarmede zij in levensgemeenschap blijven.

Reeds in Dl. I hebben wij op verschillende voorbeelden van dit enkaptische type gewezen.[1)]

Waarom kunnen wij niet zeggen, dat bv. de kalkschalen der weekdieren (mollusken) wezenlijk *deelen* der laatste zijn?

Omdat zij niet hetzelfde *structuurprincipe* vertoonen. Het kalkvormsel is, in zijn enkaptische binding aan het dier, objectief-psychisch gequalificeerd, het dier daarentegen subjectief-psychisch.

Het kalkvormsel kan uit deze enkaptisch vervlechting worden losgemaakt en zijn objectieve bestemmingsfunctie is dan op de vroeger onderzochte wijze *geïn-actualiseerd, buiten werking gesteld*[2)], ofschoon het in de menschelijke ervaring nog steeds als dierlijk vormsel behoort te worden gevat.

1) Zie hierboven blz. 74, 75 en 76.
2) Vgl. hierboven blz. 121.

Ook hier zien wij weder, dat het vormsel wel een *functie* heeft in het dierlijk leven, maar dat deze functie als zoodanig niet als *deel* van het dierlijk organisme mag worden beschouwd.

De universeele vervlechtings-samenhang der dingstructuren en de knooppunten dezer enkaptische structuurvervlechtingen.

Binnen het rijk der physisch-chemisch gequalificeerde makrostructuren bestaat een geheele, in elkander grijpende, reeks van enkaptische vervlechtingen met haar keerzijde in geheel-deelverhoudingen (de planeten met haar manen, zonnenstelsel, kogelsterrenhoopen, melkwegstelsel etc.), over welker onderlinge verhouding en interne geaardheid (vooral in de omvattender stelsels) de astronomie ons nog slechts weinig met zekerheid heeft kunnen ontdekken.

Of deze vervlechtingen het type der *eenzijdige fundeeringsverhouding* dan wel dat der *correlatieve enkapsis* vertoonen, hangt af van de vraag, in hoeverre een genetische samenhang binnen een stelsel of tusschen de stelsels onderling bestaat.[1)]

Nu zijn echter ook alle *rijken van dingstructuren* zoowel in mikro- als makro-afmeting onderling in den plastischen horizon enkaptisch vervlochten, waarbij zoowel het *fundeeringstype* als de hierboven onderzochte *correlatieve* en *symbiotische typen van enkapsis* een rol spelen.

En steeds zijn het de phaenotypische gestalten der dingen, welke zich als de eigenlijke knooppunten der enkaptische vervlechtingen onthullen.

Al deze vervlechtingen gaan op haar beurt in binnen den ontzaggelijk gedifferentieerden vervlechtingssamenhang van de structuren der tijdelijke menschelijke samenleving, welke in structureele subject-objectverhouding staan tot de natuurlijke en de cultureel gevormde dingstructuren.

1) De astronomie blijft voor de theorieën over zulk een genetischen samenhang op min of meer waarschijnlijke *hypothesen* aangewezen. Een zuiver functioneel-mechanische verklaring van den oorsprong der hemellichamen, kan echter slechts als ‘slechte metaphysica’ worden *afgewezen*. Vgl. over dit genetisch probleem HOPMANN *Weltallkunde* (F. Dümmler, 1929).

De enkaptische vervlechting der natuurdingen in menschelijke samenlevingsstructuren.

Nemen wij als voorbeeld een gemengd landbouw- en veeteeltbedrijf. In deze menschelijke samenlevingsstructuur fungeeren zoowel de akkers en weidegronden als het vee, evenzeer als de gebouwencomplexen van het bedrijf met hun inventaris, alsmede alle andere gebruiksvoorwerpen, welke tot het bedrijf behooren.

In hun functie binnen het bedrijf zijn grond en vee slechts als *economische objecten der bedrijfsexploitatie* gequalificeerd.

De actualiseering van de economische objectsfunctie van akkers, weiden en vee behoort tot de interne bestemmingsfunctie van het bedrijfsverband, dat dus slechts in *typische subject-objectstructuur* mogelijk is.

Nu zijn de dieren, die in den veestand van het bedrijf fungeeren, *als zoodanig*, d.i. *in hun eigen interne structuur*, zeker niet typisch economisch gequalificeerd. Het zijn *natuur-wezens*, die, naar hun interne bestemmingsfunctie als *zinnelijk gevoelige 'Trieb-organismen'*, in symbiotische vervlechting aan de weide als vegetatief verband gebonden en in correlatieve enkapsis met hun 'Umwelt' vervlochten zijn, terwijl zij in de paring in dierlijke gemeenschapsen na de geboorte der jongen gedurende eenigen tijd in dierlijke verbandsstructuur leven.

Maar deze natuurlijke structuren met haar gecompliceerde vervlechtingen kunnen als zoodanig slechts *enkaptisch* met de structuur van het bedrijfsverband vervlochten en daardoor in deze structuur *gebonden* zijn.

Voorzoover objectieve *deelen van het bedrijfsverband*, fungeeren dieren, weiden en akkers zeker niet als vrije, d.i. wilde *natuur*-wezens, resp. *natuur*-collectiviteiten. Hun economische objectsfunctie is typisch gefundeerd in een objectieven *cultuur*-vorm, welks subjectief correlaat de typische fundeeringsfunctie van het bedrijfsverband als menschelijke samenlevingsstructuur uitmaakt.

In de enkaptische vervlechting tusschen de interne natuurlijke structuur der bedoelde dingen en hun structuur als exploitatieobject vertoont zich weer het *ordeningstype der eenzijdige fun-*

deeringsverhouding, maar met wederkeerige binding der vervlochten individualiteits-structuren. En in deze enkapsis gaan de geexploiteerde natuurdingen *cultureel-economische variabiliteitstypen* vertoonen.

Anderzijds is het bedrijfsverband, waarin de dieren, weiden en akkers naar hun natuur-structuur gebonden zijn, zelve met tal van andere menschelijke samenlevingsstructuren vervlochten, en ook de exploitatie-objecten zijn in deze nieuwe, uiterst gecompliceerde enkaptische verhoudingen begrepen.

Het is deze vervlechtingssamenhang der menschelijke samenlevingsstructuren, welke tenslotte onze aandacht vraagt.

Hoofdstuk II
De enkaptische vervlechtingsvormen der menschelijke samenlevingsstructuren

§ 1 - Ordeningstypen in de enkaptische vervlechtingen der menschelijke samenlevingsstructuren.

De primitieve vervlechtingsvormen en hun enkaptische fundeering in de natuurlijke verbands- en gemeenschapsstructuren.

Van de onderscheiden vervlechtingsvormen der menschelijke samenlevingsstructuren leerden wij reeds de *primitieve verbanden met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie kennen*.

Hier doet zich dus het merkwaardig verschijnsel voor, dat een verbandsstructuur zelve als vervlechtingsvorm optreedt. Wij zagen intusschen, datzulks alleen hierdoor mogelijk is, dat de onderscheiden individualiteits-structuren, welke in den vorm van patriarchale en matriarchale groot-familie, sibbe of clan, volks- en stamverband etc. met elkander verweven zijn, hier niet tot afzonderlijke samenlevingsverbanden gedifferentieerd zijn, maar zich slechts in één primitieven verbandsvorm verwerkelijken, waarbij één der daarin fungeerende structuurprincipes, hetzij dat der familiegemeenschap, hetzij dat der primitieve politische structuur de rol van *leidend* structuurprincipe verkrijgt.

De figuur der eigenlijke, gedifferentieerde *enkapsis* treffen wij in deze primitieve vervlechtingsvormen dus nog niet aan. Want *binnen de verbandsstructuur* heerscht de *geheel-deelverhouding* en er is slechts één ongedifferentieerde verbandsstructuur, zoodat de souvereiniteit in eigen kring der individualiteits-structuren *daarbinnen* nog niet gedifferentieerd aan het licht kan treden.

Maar dit wil geenszins zeggen, dat in een primitieve samenleving de figuur der eigenlijke enkapsis zou ontbreken.

Wij zagen immers in Dl. II, dat de wezenlijk biotisch gefundeerde samenlevingsverbanden en gemeenschappen, welke op ieder cultuurpeil in eigen vormen verwerkelijkt worden, slechts *enkaptisch* in de bedoelde primitieve vervlechtingsvormen fungeeren.

Nòch de eigenlijke huwelijksgemeenschap, nòch het eigenlijk gezinsverband, nòch de natuurlijke cognatische familiegemeenschap kunnen als gerealiseerde interne samenlevingsstructuren m.a.w. wezenlijk als *deelen* in de ongedifferentieerde verbanden opgaan.

Integendeel, wij zagen immers hoe de laatste dwars door deze natuurlijke gemeenscheps- en verbandsverhoudingen heensnijden, al moesten wij daarbij tegelijk opmerken, dat zulks somtijds ernstig deformeerende gevolgen voor het eigenlijke interne huwelijks-, gezins- en cognatisch familieleven moet hebben.

Het enkaptisch vervlechtingstype, dat hier gegeven is, kan geen ander zijn dan dat der *onomkeerbare eenzijdige fundeering*.

De primitieve ongedifferentieerde verbanden, in een historischen organisatievorm gefundeerd, kunnen in een geordende samenleving nimmer los van de eigenlijke natuurlijke gemeenschaps- en verbandsverhoudingen bestaan, maar de laatste onderstellen, hoezeer zij ook door haar enkaptische binding in de primitieve vervlechtingsvormen worden beïnvloed, geenszins het bestaan der laatste.[1)]

Correlatieve typen van enkapsis tusschen verbandsen maatschapsstructuren.

Anderzijds vonden wij reeds, dat ook de primitieve verbanden onderling in *maatschapsbetrekkingen* fungeeren.

Deze vervlechting tusschen verbands- en maatschapsstructuren draagt niet het karakter der eenzijdige enkaptische fundeeringsverhouding.

De samenhang van gemeenschaps- en maatschapsfuncties is, gelijk wij herhaaldelijk hebben opgemerkt, *modaal* door den origi-

1) Vgl. b.v. de sibbe-looze toestand der samenleving bij de pygmaeën e.a. primitieve volksgroepen.

nairen zin van den omgang gewaarborgd en deze samenhang draagt het karakter eener *correlatie*. Deze modale correlatie moet ook in den plastischen horizon haar gelding behouden. Nu is het vervlechtingstype tusschen primitieve verbands- en maatschapsstructuren inderdaad dat der *correlatieve enkapsis*. Er is geen primitief samenlevingsverband bestaanbaar zonder maatschapsbetrekkingen en omgekeerd is geen primitieve 'maatschappij' bestaanbaar zonder vervlechting met verbands- en gemeenschapsstructuren.

Intusschen is hiermede niet gezegd, dat *iedere verbandsstructuur* met *alle* maatschapsverhoudingen in *correlatieve* enkapsis vervlochten is. De *modale* correlatie leert ons immers op zich zelve nog niets over de enkaptische vervlechtingstypen der *individualiteits-structuren* in de menschelijke samenleving. Het is zeer goed mogelijk, dat ten aanzien van bepaalde verbands- en maatschapsstructuren andere enkaptische vervlechtingstypen aanwijsbaar zijn. Wij zullen hieronder nog zien, dat zulks inderdaad het geval is.

Waarom de enkaptische vervlechting tusschen de biotisch gefundeerde verbands- en gemeenschapsstructuren met de vrije maatschapsbetrekkingen niet het type der eenzijdige fundeeringsverhouding kan vertoonen.

Reeds aanstonds rijst de vraag, of althans de *natuurlijke* gemeenschaps- en verbandsstructuren met de maatschapsbetrekkingen niet in *enkaptische fundeeringsverhouding* staan.

Een beroep op een op zich zelve denkbare tijdelijke isoleering van een gezin op een onbewoond eiland is ter adstructie van een bevestigend antwoord op deze vraag van dezelfde kracht als de ROBINSON-fantasie ter adstructie van een individualistische opvatting der samenleving. Immers zulk een gezin is toch zelve uit de normale samenleving voortgekomen, en heeft zich slechts kunnen vormen in de correlatie van gemeenschaps-, verbands- en maatschapsbetrekkingen.

Een gedwongen tijdelijk isolement is m.a.w. een *abnormale* samenlevingsfiguur, welke als zoodanig slechts *onder de norm der*

correlatief-enkaptische vervlechting tusschen verband en maatschap bestaanbaar is.

Er schijnt echter een veel sterker argument voor de bevestigende beantwoording van de gestelde vraag aan te voeren, nl. het *genetisch karakter* der natuurlijke gemeenschaps- en verbandsstructuren der menschelijke samenleving.

Men kan aldus redeneeren: de maatschapsverhoudingen moeten naar den feitelijken genetischen oorsprong der menschheid noodwendig uit de natuurlijke huwelijks-, gezins- en familieverhoudingen zijn voortgekomen.

De natuurlijke samenlevingsstructuren zijn dus in dezen genetischen gedachtengang de grondslag niet slechts van alle andere verbanden, maar ook van de onderscheiden maatschapsverhoudingen.

Deze redeneering schijnt op het eerste gezicht ook in overeenstemming met wat de Bijbel ons leert over de tijdelijke evolveering van het menschengeslacht uit één ouderpaar.

Het is intusschen de vraag of deze genetische gedachtengang ons inderdaad het type der structuurvervlechting kan onthullen tusschen de biotisch gefundeerde gemeenschappen en het gezinsverband eenerzijds en de maatschapsverhoudingen anderzijds.

Deze vraag moet ontkennend worden beantwoord.

De samenlevingsstructuren zelve, welker vervlechting hier in 't geding is, kunnen niet genetisch uit elkander ontstaan. Wie dit wel zou beweren, vervalt onherroepelijk in een relativistisch evolutionisme, dat de grenzen tusschen de structuren der menschelijke samenleving uitwischt.

Wel kan men spreken van een genetischen samenhang *in den ontstaansvorm*[1] tusschen de reëele huwelijksgemeenschap en het gezinsverband, waarin structuren van hetzelfde radicaaltype *verwerkelijkt* zijn, waarbij de enkaptische vervlechting tusschen beide het type vertoont van een *eenzijdige fundeeringsverhouding*.

Maar het eerste menschenpaar is zelve geenszins uit een huwe-

1) Over den ontstaansvorm als knooppunt van enkaptische structuurvervlechtingen zie hieronder § 2 blz. 593 vlg.

lijksgemeenschap voortgekomen. Niet huwelijk en gezin, maar de transcendente wortelgemeenschap van het menschengeslacht ligt aan de tijdelijke menschelijke samenleving ten grondslag.

De ware oorsprongsidee voert m.a.w. niet tot een tijdelijke, gedifferentieerde samenlevingsstructuur als 'kiemcel' van alle andere, maar tot een aan alle menschelijke denken transcendenten scheppingsgrondslag *aller samenlevingsstructuren zonder onderscheid*.

Theoretische speculaties over de ontwikkeling van den paradijsstaat tot de samenleving bij de vermenigvuldiging der menschen zijn naar onze overtuiging niet slechts *onvruchtbaar*, maar ook *gevaarlijk*, wanneer zij tenslotte neerkomen op een genetisch evolutionisme, dat het eigenlijk *structuurprobleem* grondig *vervalscht*.

De biotisch gefundeerde gemeenschaps- en verbandsstructuren der tijdelijke menschelijke samenleving kunnen naar de scheppingsorde niet buiten een *correlatieve enkapsis* met maatschapsstructuren staan.

Gelijk Eva niet als natuurlijke *zuster*, nòch *uitsluitend als echtgenoote*, maar als *vrouw* in haar volle (in beginsel alle samenlevingsstructuren gelijkelijk omvattende) tijdelijke existentie tot Adam wordt gevoerd, zoo wijst reeds de eerste formuleering der huwelijksordening in de Schrift op een correlatieve enkapsis van huwelijk en gezin beide met de aan het gezin externe maatschapsverhoudingen: 'Daarom zal de man zijnen vader en zijne moeder *verlaten* en zijne vrouw aanhangen.' (Gen. 2:24). De huwelijkssluiting onderstelt, naar de scheppingsordening, dat de man zijn levensgezellin *niet op grond van bloedgemeenschap*, maar *in vrije maatschapsverhouding* tot zich neemt, opdat zich een *ware echtgemeenschap* kan vormen.

De gedachte, dat de natuurlijke, in bloedgemeenschap gefundeerde gezins- en familiegemeenschap, althans in de eerste generatie der menschheid de tijdelijke menschelijke existentie zou hebben *geabsorbeerd*, is naar mijn meening dan ook geenszins in de Heilige Schrift gegrond, doch wordt door haar *principieel weersproken*.

Het *principe der exogamie* moge in *zijn positieve vormen* volstrekt historisch gefundeerd zijn, *als uitdrukking van een correlatieve structuurvervlechting tusschen huwelijksgemeenschap en de aan gezins- en familiebanden externe maatschapsbetrekkingen*, is het m.i. reeds in de scheppingsordening van het huwelijk besloten.

De correlatieve verhouding tusschen gemeenschaps- en verbandsverhoudingen eenerzijds en de maatschapsverhoudingen anderzijds, welke reeds in den modalen horizon der werkelijkheid besloten ligt, kan in den plastischen horizon hare gelding niet verliezen en dit zou toch het geval zijn, wanneer in eenig ontwikkelingsstadium der samenleving de tijdelijke menschelijke existentie in huwelijksen gezinsstructuren zou zijn *opgegaan, zonder tegenwicht in maatschapsbetrekkingen*.

De enkaptische fundeeringsverhouding tusschen de ontsloten maatschapsstructuren en de maatschappelijke of synthetische verbandsstructuren.

Deze *modale correlatie* sluit echter, gelijk wij reeds opmerkten, geenszins uit, dat bepaalde typen van verbandsstructuren *een ander* dan *correlatief enkaptisch type van vervlechting* met maatschapsstructuren vertoonen. Zulks is inderdaad het geval bij de vroeger onderzochte maatschappelijke of synthetische samenlevingsverbanden.

Deze verbanden komen immers, gelijk wij zagen[1)], zelve uit de ontsloten, gedifferentieerde maatschapsverhoudingen op, zij zijn m.a.w. eerst mogelijk *op den grondslag dezer laatste*. Het enkaptisch type van vervlechting tusschen beide is dus klaarblijkelijk dat der *onomkeerbare fundeeringsverhouding*.

Eenerzijds zijn de bedoelde verbanden dus enkaptisch gefundeerd in de ontsloten, geindividualiseerde ‘maatschappij’, zoodat wel een ‘maatschappij’ zonder synthetische samenlevingsverbanden[2)], maar niet omgekeerd een maatschappelijk verbandswezen zonder

1) Zie hierboven blz. 518 vlg.
2) Maar uiteraard in *enkapsis* met institutaire verbanden.

de geindividualiseerde maatschappij kan bestaan en ieder maatschappelijk verband slechts in de vrije maatschapsverhoudingen kan worden *gevormd*.

Anderzijds geven de maatschappelijke samenlevingsverbanden, gelijk wij vroeger zagen, een onloochenbare en heilzame binding aan de maatschapsverhoudingen. Wanneer men zich slechts een oogenblik rekenschap geeft van de enorme binding der maatschappelijke contractsvrijheid door den invloed der corporatieve organisaties, een invloed, die zich in geenen deele tot den kring der daarbij aangeslotenen beperkt, van de beteekenis der zgn. 'staande clausules', 'gebruikelijke bedingen' en 'algemeene conditiën' in individueele overeenkomsten etc. etc., dan begrijpt men ook onmiddellijk, welken zeer reëelen invloed deze enkaptische vervlechting met de maatschappelijke corporatieve organisaties op de maatschapsverhoudingen zelve oefent.

De correlatieve enkapsis der ontsloten maatschapsstructuren met de gedifferentieerde institutaire verbandstypen. De 'maatschappij' is geen individueele totaliteit, maar een enkaptische vervlechtingssamenhang van maatschapsstructuren.

Met de gedifferentieerde institutaire verbanden zijn de ontsloten maatschapsbetrekkingen, zooals wij reeds ten aanzien van de verhouding dezer laatste tot gezin, huwelijk en familie vaststelden, in *correlatieve enkapsis* vervlochten.

Er bestaat ook geen genetische samenhang tusschen de ontsloten 'maatschappij' en het staatsverband, gelijk het individualistisch natuurrecht leerde. Het differentieeringsproces in de *vormen* der samenlevingsstructuren zet zich in volstrekte correlatie van het institutaire verbandswezen en de maatschapsverhoudingen door.

Er bestaat geen *ontsloten* 'maatschappij' zonder staat, maar ook omgekeerd geen staat zonder ontsloten 'maatschappij'.

Om deze correlatie juist te zien, moet men bedenken, dat de 'maatschappij' als zoodanig zelve niet de 'einheitliche' structuur vertoont van een individueele totaliteit met haar deelen, gelijk de staat als samenlevingsverband.

De organologische opvatting der maatschappij vereenzelvigde de laatste feitelijk met de menschelijke samenleving en schoof haar onvoorziens de totaliteits-structuur van het staatsverband onder. Zoo was reeds bij PLATO en ARISTOTELES, gelijk wij vroeger zagen, de ‘staat’ feitelijk identiek met de ‘burgerlijke maatschappij’ en ook bij HEGEL ontdekten wij de oriënteering van de ‘Gesellschaft’ aan de staatsidee, zij 't al aan de staatsidee der ‘Aufklärung’ (burgerlijke rechtsorde en ‘politie’), die tenslotte in HEGEL'S universalistische idee van den staat als hoogste openbaring van den ‘objectieven geest’ wordt ‘opgeheven’.

Wij stellen hiertegenover vast, dat de ‘maatschappij’ als zoodanig slechts de in beginsel onafsluitbare *enkaptische vervlechtingssamenhang is van alle bijzondere maatschapsstructuren*. Daarom plaatsten wij den term *maatschappij* steeds tusschen aanhalingsteekens.

De ‘maatschappij’ vertoont veeleer dan van het ‘organisme’ de analogie van de ‘Umwelt’ der natuurlijke organismen, afgezien dan van de typische subject-objectrelatie, welke zich in de laatste verhouding voordoet. Ook de ‘Umwelt’ van het levend organisme heeft niet de structuur van een totaliteit in den zin van een natuurding, doch veeleer die van een vervlechtingssamenhang, welke echter in zijn correlatie tot het organisme slechts in objectief biotische, resp. psychische qualificatie fungeert.

En tot op zekere hoogte laat deze analogie zich verder vervolgen.

Een begrenzing der ‘Umwelt’ laat zich slechts van uit het gezichtspunt der tot haar correlatieve natuur-organismen vaststellen.

Wat buiten de externe gevoels-, resp. levensruimte, in den zin van het psychisch, resp. biotisch reactieveld van dier of plant valt, kan niet meer tot hun ‘Umwelt’ worden gerekend.

Zoo hebben ook de menschelijke samenlevingsverbanden in hun onderlinge enkaptische structuurvervlechtingen hun ‘maatschappij’, waarop zij reageeren en die op hen reageert, wijl deze ‘maatschappij’ ook met de verbanden enkaptisch is verweven.

Maar de *positieve grenzen* der ‘maatschappij’ zijn niet door een biotisch of psychisch reactieveld bepaald, doch zijn in haar *vrij*

gevormde gestalte volstrekt historisch gefundeerd en mitsdien afhankelijk van het beschavingspeil.

Voordat Amerika en Oost-Indië ontdekt werden, was er geen maatschappelijk contact tusschen de Europeesche ‘maatschappij’ en die der inheemsche volkeren in de eerstgenoemde gebieden.

Een primitieve ‘maatschappij’ is, gelijk wij vroeger zagen, veelszins afgesloten door haar gebondenheid aan de personeele grenzen van het stamverband.

Een ontsloten ‘maatschappij’ daarentegen heeft de tendenz tot voortdurende expansie van haar gebied, zij draagt een *althans in beginsel* kosmopolitisch karakter.

Bij de ontzaggelijke differentieering en individualiseering der menschelijke samenleving, welke zich op de basis der moderne Westersche historische ontwikkeling voltrokken heeft, worden ook de enkaptische vervlechtingen tusschen de maatschapsstructuren onderling en van de laatste met de verbandsstructuren uiterst ingewikkeld.

En voor den theoretischen onderzoeker wordt de verleiding zeer sterk, den Gordiaanschen knoop der enkaptische vervlechtingen door te hakken en de menschelijke samenlevingsverhoudingen 't zij naar individualistisch, 't zij naar universalistisch schema te gaan *construeeren*.

Wat ongetwijfeld aanmerkelijk eenvoudiger is dan een moeizame analyse van de structuur-vervlechtingen, maar tegelijk den waren stand van zaken principiëel vervalscht.

Typen van enkaptische vervlechtingen tusschen de ontsloten, gedifferentieerde maatschapsstructuren onderling.

In welke ordeningstypen de gedifferentieerde structuren der ontsloten maatschapsverhoudingen onderling met elkander vervlochten zijn, laat zich in het algemeen moeilijk zeggen. Zeker is, dat hier zoowel het *fundeeringstype* als het *type der correlatieve enkapsis* een belangrijke rol speelt.

Zoo overkapt bv. de mode in de sportkleeding de onderscheiden

takken van sport, in dezen zin, dat de eerste evident in de laatste is gefundeerd. Zoo is bv. de internationale handel in zijn maatschapszijde eenzijdig in het verkeerswezen gefundeerd. Daarentegen openbaart zich bv. een duidelijk correlatief type van enkapsis in den samenhang tusschen 'vrije markt' en concurrentie etc. etc.

Een nauwkeurige analyse van de vervlechtingstypen der onderscheiden historisch gefundeerde maatschapsstructuren zou een afzonderlijk boekdeel eischen. Wij kunnen in de in dit gedeelte geboden theorie der enkaptische structuurvervlechtingen, welke slechts het karakter eener 'inleiding' draagt, aan zulk een analyse uiteraard niet denken.

De territoriale enkapsis van de overige samenlevingsstructuren in het staatsverband.

Daarentegen moeten wij hier nog de aandacht vestigen op het bijzonder type van enkaptische vervlechting, dat zich tusschen den staat eenerzijds en de overige gedifferentieerde samenlevingsstructuren anderzijds laat vaststellen, en dat als zoodanig zich zoowel binnen het type der correlatieve als binnen dat der fundeerende enkapsis laat aanwijzen.

Wij bedoelen hier dat bijzonder vervlechtingstype, dat in de noodwendige binding der overige gedifferentieerde samenlevingsverhoudingen aan het territoir van den staat gegeven is.

Niets is meer geschikt, aan den etatistisch-universalistisch ingestelden 'socioloog' de illusie te geven, dat zijn constructie van den staat als 'totaliteit aller menschelijke samenlevingsverhoudingen' met de werkelijkheid strookt, dan de figuur dezer *territoriale enkapsis*.

En zoo hij al moet toegeven, dat althans de internationale maatschapsverhoudingen of een in principe alle staatsgrenzen overspannende organisatie als die van het Roomsche kerkinstituut zich niet zonder meer als 'deelen' van het 'staatsgeheel' laten begrijpen, zoo zal hij toch met te meer nadruk er op wijzen, dat *althans binnen de territoriale grenzen van den staat* alle andere

samenlevingsstructuren slechts als deelen van den laatste kunnen gelden.

Intusschen moet toch reeds het onloochenbaar feit, dat de betrekkingen tusschen den staat en zijn burgers dwars door de overige samenlevingsstructuren kunnen heensnijden, zoodat bv. de leden van eenzelfde gezin of familie verschillende statelijke nationaliteit kunnen hebben, terwijl alle internationale organisaties en maatschapsstructuren de grenzen der individueele staten overspannen, de onhoudbaarheid van deze interpretatie der territoriale enkapsis aantoonen.

Voor de *interne structuur* der overige samenlevingsverbanden en der maatschapsverhoudingen blijft de enkaptische territoriale binding aan den staat *van externen aard*.

Johannes Althusius' opvatting van de deelen van den staat.

Maar om in dezen stand van zaken een wezenlijk inzicht te verkrijgen, moet men de interne souvereiniteit in eigen kring der samenlevingsstructuren ook in haar meest gecompliceerde enkaptische vervlechtingen met elkander, hebben gevat.

En het is niet toevallig, dat het juist een Calvinistisch denker is geweest, die, tegenover de geheele middeleeuwsche Aristotelisch-Thomistische traditie, niet slechts met de universalistische opvatting van den staat als natuurlijk samenlevingsverband brak, maar tegelijk blijk gaf, in zijn theorie van de menschelijke symbiose de *interne structuurprincipes* in rekening te stellen. Het was de beroemde Hernbornsche jurist JOHANNES ALTHUSIUS, die in zijn werk *Politica* deze, door de Althusiusliteratuur sinds GIERKE maar al te zeer verwaarloosde uitspraak deed: ‘Membra regni, seu symbioticae universalis consociationis, voco, non singulos homines, neque familias, vel collegia prout in privata et publica particulari consociatione, sed provincias et regiones plures inter se consentientes, de uno corpore ex conjunctione et communicatione mutua constituendo.’[1)]

1) *Politica* (Groningen, 1610) cap. IX p. 115.

Territoriale en personeele enkaptische vervlechtingen.

Tegenover het territoriale vervlechtingstype, dat de enkaptische binding aller andere gedifferentieerde samenlevingsverhoudingen aan het *staatsverband en diens onderdeelen* karakteriseert, staan alle andere vervlechtingstypen in de gedifferentieerde samenleving als *bloot-personeele*.

Uiteraard treedt het territoriale type nimmer zonder *personeele* vervlechtingen op, maar de personeele missen de territoriale binding bij alle andere structuurverweving dan die met den staat en diens verbandsdeelen.

§ 2 - De knooppunten der enkaptische vervlechtingen tusschen de menschelijke samenlevingsstructuren en het probleem der rechtsbronnen.

Bij ons inleidend onderzoek naar de typen van vervlechtingen tusschen de ding-structuren der werkelijkheid ontdekten wij de *phaenotypische gestalten* der dingen en van de collectiviteiten der dingen als de *eigenlijke knooppunten dezer enkaptische betrekkingen*.

Zijn ook voor de vervlechtingen van de menschelijke samenlevingsstructuren zulke enkaptische knooppunten aan te wijzen?

Dit is inderdaad het geval. De rol, welke in de structuurvervlechting der dingen de al of niet door den mensch *gevormde* phaenotypische gestalte vervult, is in de menschelijke samenleving toebedeeld aan de *positieve vormen*[1], waarin de samenlevingsstructuren worden verwerkelijkt.

De bedoelde vormen dragen zelve een enkaptisch structuurkarakter en zijn dus niet in *bloot-modaal-historischen* zin te vatten.

Maar ze zijn wel zonder onderscheid typisch historisch *gefundeerd*, hetgeen reeds in hun karakter als vrije positiveeringsvormen besloten ligt.

1) Het komt hier aan op de *positiviteit* van den samenlevingsvorm, d.i. op zijn verwerkelijking in den tijd.

De positieve bestaansvormen der samenlevings-structuren als knooppunten der enkaptische vervlechtingen.

Dat juist deze wisselende vormen de ware knooppunten der structuurvervlechtingen in de menschelijke samenleving moeten zijn, wordt duidelijk, wanneer wij bedenken, dat de samenlevings-structuren als normatieve *principes* zich slechts door *menschelijke vorming* laten realiseeren en dat deze realiseering slechts mogelijk is in samenhang van interne en externe aspecten der betrokken structuur. De bedoelde vormen komen in de eerste plaats als *positieve bestaansvormen* der samenlevingsverhoudingen in aanmerking.

Zoo zagen wij bv., hoe in de positieve huwelijksvormen de interne gemeenschapsverhouding noodwendig is verweven met de externe functies van het huwelijk in stam- of staatsverband, in de maatschapsverhoudingen, in de familiegemeenschap etc.

Zoo vindt men in den positieven organisatievorm van een institutair kerkverband de interne kerkelijke structuur noodwendig vervlochten met die van den staat in het vroeger onderzochte territoriale type van enkapsis, met de maatschapsstructuren in de vrije aanvaarding van kerkelijke verplichtingen door de leden, met die van huwelijk en gezin in de vormen van kerkelijke huwelijksinzegening en kinderdoop etc. etc.

Zoo vindt men in iederen georganiseerden synthetischen of maatschappelijken vereenigingsvorm een waar knooppunt van structuurvervlechtingen met de externe maatschapsverhoudingen (denk aan het hierboven opgemerkte over de organisatorische doelstelling dezer verbanden[1)]), met het staatsverband (reeds in de domiciliekeuze), eventueel met het institutair kerkverband (zoo in alle maatschappelijke organisaties, welke zich op den grondslag van een bepaalde kerkelijke belijdenis stellen, zooals bv. de Roomsch-katholieke, de Luthersche, de Gereformeerde) etc.

Maar ook de eigenlijke maatschapsstructuren hebben in haar *positieve, variabele bestaansvormen* knooppunten van enkaptische

1) Zie hierboven blz. 516 vlg.

vervlechtingen met andere samenlevingsverhoudingen. Zoo was in den middeleeuwschen vorm van het marktwezen dit laatste naar zijn interne maatschapsstructuur onafscheidelijk vervlochten met de structuur van het middeleeuwsche stadsverband (resp. de dorpsgemeenschap, voorzoover deze het marktrecht verworven had), het rijksverband, het gildeverband als economisch gequalificeerde bedrijfsorganisatie etc. etc.

Zoo is in de moderne vormen van het verkeerswezen dit laatste naar zijn maatschapsstructuur onafscheidelijk vervlochten met de interne structuur der maatschappelijke georganiseerde verbanden, welke zich de exploitatie der verkeersmiddelen ten doel hebben gesteld, met de structuur van den staat en diens onderdeelen (in territoriale enkapsis) etc. etc.

Als knooppunten van enkaptische structuurvervlechtingen, kunnen de bedoelde positieve bestaansvormen dus op zich zelve geen criterium bieden voor de onderlinge afgrenzing van de samenlevingsstructuren, nòch kunnen zij als zoodanig de interne eenheid van eenig samenlevingsverband waarborgen.

De positieve ontstaansvormen als enkaptische knooppunten.

Aan de positieve *bestaansvormen* der huwelijksgemeenschap en van alle historisch gefundeerde samenlevingsverbanden, en onder de bestaansvormen der maatschapsverhoudingen althans aan die der *contractueele*, liggen *positieve ontstaansvormen* ten grondslag, waarin de bedoelde verhoudingen worden *gevestigd* of *geconstitueerd* en ook deze ontstaansvormen zijn van enkaptisch karakter.

Zoo is de moderne positieve ontstaansvorm van een huwelijksgemeenschap een vrije huwelijksovereenkomst tusschen de aspirant-echtgenooten met inachtneming van de door den staat, *waar* het huwelijk wordt gesloten, gestelde burgerrechtelijke (c.q. zoogen. internationaal-privaatrechtelijke) voorwaarden, terwijl de Roomsche kerk voor haar leden de geldigheid der huwelijkssluiting uitsluitend afhankelijk stelt van de beantwoording aan de eischen van haar canoniek recht.

Zoo is de ontstaansvorm van een moderne maatschappelijke corporatie een oprichtingshandeling in den vorm van een vereenigingsovereenkomst ('Vereinbarung') met bepaalde doelstelling, welke naar haar *burgerrechtelijke zijde* weder onderworpen is aan de eischen van het burgerlijk recht van den staat, waarin de vereeniging in territoriale enkapsis gebonden is, eventueel naar haar *politische zijde* aan de eischen van het interne staats- en administratief recht, etc. etc.

Zoo is de moderne koop-overeenkomst de ontstaansvorm van een economisch gequalificeerde maatschapsverhouding van samenwerking, welke laatste in dezen ontstaansvorm enkaptisch verweven is met den al of niet georganiseerden tak van handel, welken de overeenkomst betreft (denk aan de 'staande clausules' in koopacten, aan de 'gebruikelijke bedingen' en de 'handelsgebruiken'), met de burgerlijke rechtsorde van den staat, waar de overeenkomst wordt gesloten, resp. geldend gemaakt, eventueel met de interne organisatie van de samenlevingsverbanden, welke als contracteerende partijen optreden (denk aan een door wederzijdsche competente organen afgesloten koopovereenkomst tusschen den staat der Nederlanden en een vliegtuigen-fabriek) etc. etc.

De bedoelde ontstaansvormen zijn als zoodanig niet anders dan wilsverklaringen, gericht op constitueering van het verband, de gemeenschap of maatschapsverhouding.

Deze wilsverklaringen zijn gebonden door de positieve structuurnormen van alle samenlevingsverbanden, waarin de in 't leven te roepen individueele gemeenschappen, maatschapsverhoudingen of georganiseerde verbanden enkaptisch zullen fungeeren.

Als werkelijke oprichtingshandelingen gaan zij uiteraard niet op in haar functie van *rechts*handelingen, doch fungeeren zij alzijdig in alle wetskringen.

Constitueerende en geconstitueerde ontstaansvormen van positief recht.

Naar haar *juridisch aspect* zijn zij *rechtsvormende* handelingen, *ontstaansvormen van positief recht*, welke als zoodanig de *com-*

petentie, de *bevoegdheid* tot rechtsvorming in bepaalden kring *onderstellen*.

Niet alle juridische ontstaansvormen van positief recht zijn echter constitueerende wilsverklaringen in den zin van oprichtingshandelingen naar juridisch aspect.

Bij alle georganiseerde samenlevingsverbanden moet worden onderscheiden tusschen den *constitueerenden ontstaansvorm* en de *geconstitueerde vormen* voor het ontstaan van interne rechtsnormen. De laatste onderstellen reeds geïnstitueerde organen voor de rechtsvorming. De eerste roepen deze organen in 't leven.

De vrije maatschapsverhoudingen bieden *als zoodanig* voor deze onderscheiding geen aanknoopingspunt.

Maar wel zijn de maatschappelijke, op bloot gecoördineerde samenwerking gerichte, overeenkomsten in haar aspect van juridische ontstaansvormen tegelijk formeele bronnen van intern gequalificeerd maatschapsrecht, van burgerlijk recht en van het maatschappelijk integreeringsrecht, zooals wij dit laatste in ‘algemeene condities’, ‘gebruikelijke bedingen’ etc. aantreffen.

Steeds zijn de juridische ontstaansvormen, waarin rechtsnormen worden gepositiveerd, knooppunten van enkaptische structuurvervlechtingen binnen den juridisch en wetskring.

Intern staatsrecht, publiek volkenrecht, burgerlijk recht, nietburgerlijk (gequalificeerd) maatschapsrecht, intern gequalificeerd vereenigingsrecht etc. etc. zijn in de juridische ontstaansvormen enkaptisch met elkander vervlochten, hetgeen mogelijk is, omdat alle individualiteits-structuren binnen de rechtsorde door de modale zin-structuur van het recht in functioneelen samenhang staan.

De vervlechting der materieele competentiesferen in de juridische ontstaansvormen. De sleutel tot oplossing van het probleem der rechtsbronnen en de fout der heerschende theorieën.

Dit wil dus zeggen, dat in de juridische ontstaansvormen van het positief recht ook verschillende materieele competentiesferen met elkander vervlochten zijn, welker interne grenzen onafscheidelijk

samenhangen met de structuurprincipes der individueele rechtskringen.

Hier vindt men den sleutel tot het zoo uiterst belangwekkend *probleem in zake het karakter en den ouderlingen samenhang van de bronnen van het stellig recht, dat diep in de juridische vakwetenschap ingrijpt*, en waaraan ik reeds meerdere afzonderlijke verhandelingen heb gewijd.[1)]

De talrijke theorieën, welke te dezer zake zijn opgesteld en welker aantal nog steeds vermeerdert, lijden zonder uitzondering aan het grondeuvel, dat zij het probleem niet behoorlijk hebben kunnen *stellen*.

De positivistische theorieën zoowel als de natuurrechtelijke, de historistische zoowel als de naturalistisch-sociologische miskennen tenslotte het fundamenteele probleem der individualiteits-structuren binnen de rechtsorde.

Het zgn. naieve formalistisch positivisme klampt zich vast aan de *juridische ontstaansvormen* van het recht, waaronder het de staatswet tot *hoogste geldingsbron* verheft en ziet in 't geheel niet, dat juist in deze ontstaansvormen het fundamenteele probleem der enkaptische structuurvervlechtingen tusschen materieel verschillende competentiesferen schuilt. Het gaat eenvoudig uit van het politiek dogma, dat de 'staatswil' de eenige geldingsbron is van het recht, dat de staat een juridisch onbegrensde 'Kompetenz-Kompetenz' bezit.

Maar ook de theorieën, welke met dit dogma gebroken hebben en een autonome rechtsvorming in de vrije maatschappij en de niet-politische samenlevingsverbanden erkennen, hebben geen wezenlijk inzicht kunnen geven in de individualiteits-structuren van de onderscheiden kringen van rechtsvorming en haar enkaptische vervlechtingen in de juridische ontstaansvormen, waardoor tenslotte de samenhang der rechtsorde gehandhaafd blijft.

1) Vgl. mijn nog niet afgesloten studiereeks *De Bronnen van het Stellig Recht in het licht der Wetsidee* (Anti-revol. staatk., driemaand. org. 4e Jrg. 1930 blz. 1-68; 224-265 en 325-362) en *De Theorie van De Bronnen van het Stellig Recht in het licht der Wetsidee*, ref. voor de Vereen, v. Wijsbegeerte des Rechts, afgedrukt in '*Mensch en Maatschappij*' (1932).

Zelfs GEORG BESELER en OTTO GIERKE, de Germanistische baanbrekers van de moderne leer in zake de juridische autonomie der niet-politische samenlevingsverbanden, bleven zich vastklemmen aan de *geconstitueerde juridische ontstaansvormen* van het autonome verbandsrecht (statuut, reglement) en wisten niet door te dringen tot de innerlijke structuurprincipes dezer verbanden, welke hun materieele interne competentiesferen in de rechtsvorming afbakenen. Maar juist deze ontstaansvormen kunnen geen waarborg zijn voor de interne onafhankelijkheid der rechtsvorming in de onderscheiden samenlevingsverbanden van niet-politische structuur.

Het typisch karakter der juridische ontstaansvormen is niet in strijd met hun functie als knooppunten van structuurvervlechtingen binnen de rechtsorde.

Wel zijn zij als rechtsvormende wilsverklaringen van competente organen noodwendig aan de structuur van den internen rechtskring dezer organen gebonden.

Een kerkverband kan geen staatswet uitvaardigen, een volkenrechtelijk tractaat is een typische ontstaansvorm van volkenrecht, een vereenigingsstatuut of reglement een typische ontstaansvorm van intern vereenigingsrecht, gelijk een private koopovereenkomst een typische ontstaansvorm is van privaat (economische gequalificeerd) maatschapsrecht enz. enz.

Maar daarmede is geenszins uitgemaakt, dat alle recht, dat in een dezer typische (uitdrukkelijke of indirecte[1)]) ontstaansvormen wordt gepositiveerd, als *intern recht* van den betrokken rechtskring is gestempeld.

Wij merkten reeds vroeger op, dat in den vorm van kerkelijke reglementen bepalingen van burgerrechtelijken aard kunnen voor-

1) Tegenover *indirecte*, of stilzwijgende vormen, dwz. rechtsvormende wilsverklaringen, welke uit de feitelijke, constante gedragingen van een competent rechtsvormer worden geconcludeerd. In deze vormen ontstaat het zgn. ‘gewoonterecht’ binnen de afzonderlijke (ook de *publiekrechtelijke*) competentiesferen. De ‘gewoonte’ is daarbij slechts een *kengrond*, nimmer *juridische ontstaansvorm*. Een ‘longaevus usus’ kan dus nooit vereischt zijn, wanneer uit een korte practijk de rechtsvormende wil duidelijk blijkt.

komen. Zoo zagen wij, hoe in den vorm van een private koop- of huurovereenkomst zoowel economisch gequalificeerd partijenrecht als algemeene burgerrechtelijke bepalingen en maatschappelijk integreeringsrecht ('gebruikelijke bedingen' etc.) zijn aan te treffen.

Zoo kan in den vorm van een staatswet zoowel intern staats- en administratief recht als burgerlijk recht of ook niet-burgerlijk privaatrecht zijn vervat.

In den vorm van een overeenkomst tusschen gemeenten of provinciën kan zoowel privaat als publiek recht worden gepositiveerd.

Wat leeren wij hieruit? Een juridische ontstaansvorm (rechtsbron in formeel-juridischen zin) is wel onlosmakelijk verbonden aan een rechtsvormend orgaan[1)], maar dit orgaan is zelve in onderscheiden materieele competentiesferen vervlochten.

Nimmer kan m.a.w. een *juridische ontstaansvorm*, de staatswet als zoodanig de *oorspronkelijke geldingsbron* van alle positief recht zijn, gelijk het naieve formalistisch positivisme leerde.

De staat heeft *naar zijn interne structuur* nimmer een oorspronkelijke competentie tot vorming van intern kerkrecht, niet burgerlijk maatschapsrecht of vrij intern vereenigingsrecht.

Maar evenmin hebben de private partijen in een maatschappelijke overeenkomst, of de organen van een vereeniging, oorspronkelijke competentie tot vorming van *burgerlijk recht*. Want het burgerlijk recht, in den zin van *statelijk* integreeringsrecht voor de private maatschapsverhoudingen, appelleert op de burgerlijke rechtspraak, welker organisatie tot de inwendige staatsstructuur behoort, en het is als zoodanig niet *buiten-juridisch gequalificeerd*.

1) Dit behoort tot het *begrip* van een rechtsbron. Vandaar dat de traditioneele gewoonterechtstheorie, van af de klassieke Romeinsche juristen, onvruchtbaar moest blijven, inzooverre zij niet in zag, dat nòch de gewoonte, nòch een volksovertuiging als zoodanig juridische ontstaansvorm kan zijn, maar dat alles aankomt op de preciseering van het competente rechtsvormend orgaan. Aan deze fout laboreert de geheele rechtsbronnenleer der Historische School, waarin de volksovertuiging en de wetenschap als ontstaansvormen van positief recht fungeeren.
Positief recht kan wel in *indirecte* vormen, door 'stilzwijgende' wilsverklaring van een competent rechtsvormer ontstaan, *maar nimmer los van een competent orgaan*.

De juridische ontstaansvormen vervlechten oorspronkelijke en afgeleide competentiesferen. De structuuraspecten eener concrete rechtsverhouding.

Wat tot de *oorspronkelijke, niet van een anderen rechtskring afgeleide*, competentie van een rechtsvormend orgaan behoort, hangt dus nimmer af van een juridischen ontstaansvorm als een staatswet of een vereenigingsstatuut, maar alleen en uitsluitend van die, in de goddelijke wereldorde gegronde, *interne structuurprincipes der menschelijke samenleving*, welke aan de positieve rechtsvorming *ten grondslag liggen* en haar eerst *mogelijk maken*.

Een zelfde ontstaansvorm is als vorm, waarin rechtsbeginselen worden gepositiveerd, *oorspronkelijke rechtsbron* binnen de eene, maar *afgeleide* rechtsbron binnen de andere competentiesfeer.

Zoo is bv. een vereenigingsstatuut en -reglement oorspronkelijke rechtsbron van intern vereenigingsrecht, maar afgeleide rechtsbron van burgerlijk recht.

Wat is nu het bewonderingswaardige in de enkaptische structuurvervlechtingen binnen de rechtsorde?

Het is een stand van zaken, welke in de geheele gecompliceerde structuur der menschelijke samenleving is gegrond, nl. dat de *oorspronkelijke interne competentiesferen elkander wederkeerig binden en begrenzen*.

Een interne kerkrechtelijke verhouding bv. bestaat niet ‘an sich’, niet *geïsoleerd*, maar slechts in enkaptische vervlechting met staatsrechtelijke, burgerrechtelijke, vrije maatschapsrechtelijke, interne huwelijksrechtelijke en gezinsrechtelijke verhoudingen enz.

Daarom heeft iedere interne rechtsverhouding binnen een bepaalde oorspronkelijke competentiesfeer haar keerzijde in rechtsverhoudingen binnen andere competentiesferen. Zij heeft onderling vervlochten structuuraspecten.

De burgerrechtelijke keerzijde van een interne kwestie van verbandsrecht en het criterium van de souvereiniteit in eigen kring op rechtsgebied.

En zoo wordt het ook duidelijk, dat in den modernen tijd iedere interne verbandsrechtskwestie, zij moge van publiekrechtelijk of

van privaatrechtelijk karakter zijn, haar keerzijde heeft in een *civielrechtelijke*, welke voor den burgerlijken rechter kan worden uitgestreden, een punt, waarop wij in de volgende paragraaf terugkomen.

Maar tevens, dat de *burgerlijke rechtsvraag* in het algemeen alleen de *externe, formeel-juridische*, nimmer de *interne, materieel-juridische zijde* van zulk een kwestie kan betreffen.

De souvereiniteit in eigen kring van de individualiteits-structuren der menschelijke samenleving handhaaft zich in de meest ingewikkelde enkaptische vervlechtingen, ook in het *juridisch aspect* der tijdelijke werkelijkheid.

En het eenig mogelijk criterium dezer *juridische souvereiniteit in eigen kring* is niet van *formeel*, maar van *intern-structureel* karakter.

Alle recht, dat de typische individualiteitsstructuur van een bepaald samenlevingsverband, een bepaalde gemeenschap, of maatschapsverhouding vertoont, valt principieel binnen de oorspronkelijke materieel-juridische competentiesfeer van die samenlevingsstructuur en heeft slechts een formeelen samenhang *(in zijn ontstaansvorm)* met de competentiesferen der overige rechtskringen.

De beteekenis van dit criterium voor de rechtswetenschap en het rechtshistorisch onderzoek willen wij nog in een slotparagraaf summier onder oogen zien.

§ 3 - Enkele toepassingen van de theorie der enkaptische structuurvervlechtingen op vragen van rechtshistorischen en practisch-juridischen aard.

De rechtsgeschiedenis van het Germaansche verbandswezen.

Een uiterst vruchtbaar gebied voor de toetsing van de beteekenis der nieuwe theorie in zake de enkaptische structuurvervlechtingen en van het daarin ontdekte criterium ter onderscheiding van de

oorspronkelijke juridische competentiesferen, levert de rechtsgeschiedenis van het zoo rijk ontwikkeld Germaansche verbandswezen.

Het is niet toevallig, dat de groote leiders van de germanistische richting in de Historische school, GEORG BESELER en OTTO GIERKE, wel het meest door hun uitgebreide onderzoekingen op dit gebied tot hun scherpe oppositie kwamen tegen de verabsoluteering van het begrippensysteem van het klassiek-Romeinsche jus civile et gentium door den romanistischen vleugel onder leiding vooral van PUCHTA. Immers dit begrippensysteem, berekend op een scherpe theoretische abstractie van de civiel-rechtelijke zijde van het rechtsleven, moest wel volkomen in den steek laten bij de beoefening van de Germaansche rechtsgeschiedenis vóór de receptie van het Romeinsche recht, omdat het volksrecht hier zoo aan alle zijden doorvlochten was met interne verbandsverhoudingen zoowel van publiekrechtelijken als van privaatrechtelijken aard.

Intusschen merkten wij reeds op, dat ook GIERKE'S verbandstheorie in haar universalistisch-metaphysisch karakter geen inzicht kon geven in de eigenlijke individualiteits-structuren der menschelijke samenleving. En zoo moest zij ook vanzelve te kort schieten, waar het er op aankwam, de ingewikkelde structuurvervlechtingen in het Germaansche rechtsleven sinds de Middeleeuwen te analyseeren.

Deze structuurvervlechtingen waren inderdaad uiterst gecompliceerd, en vertoonden het type zoowel der territoriale als der personeele enkapsis.

Men denke aan de innerlijke verweving van competentiesferen in de markekeuren, waarin bepalingen van intern markerecht, gequalificeerd door de structuur der mark als verband voor de economische exploitatie der collectieve gronden en wateren, worden afgewisseld door voorschriften nopens bruiloften en begrafenissen, kerkelijke armenzorg, burgerlijk recht en administratief recht.

Hier manifesteert zich een typische vervlechting van de eigenlijke mark met wereldlijk kerspel en kerkelijke parochie.

Men denke aan de talrijke verwevingen van kerkelijke, pu-

bliekrechtelijke, burgerrechtelijke e.a. competentiesferen in de kerkelijke immuniteiten, aan de leenverbanden, de patronaatsverhoudingen, de zgn. heerlijke rechten etc.

De structuurvervlechtingen in den positieven organisatievorm der middeleeuwsche ambachtsgilden.

In 't bijzonder gecompliceerd vertoonen zich de structuurvervlechtingen bij de middeleeuwsche ambachtsgilden, inzooverre deze laatste door de groote gildenbeweging tot politieke macht waren gekomen.

De volgende gedifferentieerde structuren vinden wij hier gewoonlijk met elkander samengeknoopt:

1° - die van private, economisch gequalificeerde bedrijfsvereeniging,

2° - de van het stadsbestuur afgeleide publiekrechtelijke competentiesfeer als dwangverband, verbonden met het bedrijfsmonopolie, den zgn. gildeban,

3° - de structuur van militair gefundeerd verbandsonderdeel der politische stadsorganisatie,

4° - de structuur van kerkelijke groepsorganisatie, (althans in den regel) met eigen altaar en kerkelijke diensten, al of niet verbonden met een bijzondere broederschap.

In waarheid geeft deze opsomming echter een veel te eenvoudig beeld van de bedoelde structuurvervlechtingen.

Immers de hier genoemde structuren zijn zelve weer doorvlochten met allerlei trekken van een *ongedifferentieerd samenlevingsverband:* het gilde als *broederschap* (fraternitas, convivium), met zijn gemeenschappelijke maaltijden en gildefeesten, met zijn *ook de gezinnen der gildebroeders enkaptisch omvattende* banden van wederkeerige hulp en bijstand in alle levensomstandigheden, waarbij de sterke gemeenschapszin veelszins aan den familiegeest der oude sibben herinnert, en inderdaad het structuurprincipe eener broederlijke en zusterlijke liefdesgemeenschap de leidende rol vervult.

Bij de beoordeeling van de onderlinge verhouding tusschen stads-

en gilderecht is voor den rechtshistoricus uiteraard van primair belang de vraag, of hij in staat is, de onderling zoo principieel verschillende verbandsstructuren, welke in de positieven organisatievorm der gilden enkaptisch met elkander vervlochten waren, behoorlijk uiteen te houden en tegelijk aan haar engen samenhang recht te laten wedervaren.

Waar lagen de *oorspronkelijke*, in eigen kring souvereine, waar lagen de *afgeleide* competentiesferen der ambachtsgilden?

Was de publiekrechtelijke, monopolistische structuur inderdaad een oorspronkelijk en *intern* bestanddeel dezer verbanden?

Hoe was de eigenlijke verhouding van het gilde als bedrijfsvereeniging in den zin van economisch gequalificeerde beroepsorganisatie[1)] tot den ongedifferentieerden verbandsvorm van het gilde als 'broederschap'? Is het ambachtsgilde *als zoodanig* als een 'einheitlich' verband met ongedifferentieerde bestemmingsfunctie te beschouwen?

Ziet hier een geheele reeks vragen, welke reeds in den vorm waarin zij gesteld worden, de beteekenis van de theorie der enkaptische structuurvervlechtingen voor het rechtshistorisch onderzoek illustreeren.

Want de heerschende opvattingen kunnen, ondanks de diepgaande onderzoekingen in zake den historischen oorsprong der ambachtsgilden, over het probleem van de intern-structureele eenheid dezer merkwaardige verbanden geen licht verspreiden. Ook voorzoover zij op den dualistischen oorsprong der laatste wijzen, werpen zij alleen de vraag op naar de grenzen der gilden-*autonomie* tegenover het stadsverband en stellen zich tevreden met de onderscheiding van het gilde als autonome 'Genossenschaft' met onderscheiden doeleinden en het gilde als onderdeel van het stadsverband, of wel van *fraternitas* en *publiekrechtelijk ambt*.

1) Dat daarbij niet het moderne individualistisch *winst*motief op den voorgrond stond en dat de handhaving van de *beroepseer, de eer van het handwerk*, een essentieel moment in het middeleeuwsche ambachtsgilde vormde, kan GIERKE grif worden toegegeven. Maar dit doet aan de *economische qualificatie* van de bedrijfsstructuur van het gilde niets af.

Gierke's opvatting van de structuur der ambachtsgilden en de bezwaren daartegen.

Onder de oudere onderzoekers definieert GIERKE de 'Zunft' als 'eine auf frei gewollter Vereinigung beruhende Verbindung oder eine gewillkürte Genossenschaft, welche gleich anderen Gilden den ganzen Menschen, wie heute nur Familie und Staat ergriff und ihre Mitglieder gleich Brüdern mit einander vereinte.'[1] Daargelaten, dat de vergelijking met de moderne familie en den staat hier weinig passend is, blijkt wel duidelijk, dat de schrijver ook de ambachtsgilden *qua talis* als ongedifferentieerde levensverbanden met interne eenheid opvat. Maar tegen deze opvatting rijzen nu verschillende gewichtige bedenkingen.

Dat de oudste gilden, waarvan de bronnen ons berichten, de Frankische (en waarschijnlijk ook de Angel-saksische) inderdaad een ongedifferentieerde structuur vertoonden, is wel zeker.

Er is veel te zeggen voor de opvatting, dat de oude gilden, met name die in den vorm van gezworen vrede-gilden, althans tot op zekere hoogte een soort kunstmatigen sibbeband tusschen de gezinnen der gildebroeders vestigden in een tijd, waarin de eigenlijke sibben in den zin van agnatische verbanden zich reeds hadden opgelost, en dat ook in de latere middeleeuwsche broederschappen de sibbe-gedachte in haar verdieping door de idee der Christelijke broederschap voortleefde.[2] Deze opvatting, welke natuurlijk geenszins leert, dat de gildebroederschap uit het oude sibbeverband is *ontstaan*, lijkt mij zeer wel vereenigbaar met die van SOMMER en SIEBER[3], dat de oude gilden identiek waren met de primitieve

1) *Das deutsche Genossenschaftsrecht* Bnd. I (1868) S. 359.
2) Dit is volstrekt niet alleen de opvatting van WILDA en L. BRENTANO (door den laatste nogmaals uitvoerig verdedigd in zijn werk *Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Engelands* Bnd. I, 1927 blz. 166 vlg), maar evenzeer bv. van KARL HEGEL (*Städte und Gilden der Germanischen Völker im Mittelalter* Bnd. I, 1891 S. 134 ff.), die m.i. WILDA'S te ver gaan de stelling tot haar juiste proporties heeft teruggebracht en op gelukkige wijze tegen den aanval van PAPPENHEIM (*Die altdänischen Schutzgilden*, 1885 S. 82 ff.) verdedigt.
3) J. SOMMER *Westphälisches Gildewesen*, Archiv für Kulturgesch. 1909, S. 435 ff. en S. SIEBER *Nachbarschaften, Gilden, Zünfte und ihre Feste*, Archiv f. Kulturgesch. 11, S. 455 ff.

buur- of naberschappen, welke immers zelve ongedifferentieerde genootschappen waren, gekarakteriseerd door wederzijdsche hulpen bijstandsverleening in alle levensomstandigheden.

Intusschen wijst de vorming van de eigenlijke, naar gemeenschappelijk bedrijf of beroep gegroepeerde, *ambachtsgilden* in de middeleeuwsche steden, duidelijk op het ingrijpen van een differentieeringsproces, waardoor de structuur van economisch gequalificeerde bedrijfsorganisatie, schoon in den organisatievorm vervlochten met die van de ongedifferentieerde gildebroederschap, zich toch van de laatste duidelijk gaat onderscheiden.

Zijn inderdaad de buurschappen de private grondslag der ambachtsgilden, dan verklaart zich de vervlechting tusschen de structuur van handwerkorganisatie en ongedifferentieerde gildebroederschap gemakkelijk uit het feit, dat in de middeleeuwsche steden de beoefenaars van hetzelfde ambacht in wijken en straten bijeenwoonden.[1)] Wij zouden dan hier het vroeger besproken type der *territoriale enkapsis*[2)] ontmoeten.

Enkapsis dus, maar geen identiteit! Reeds de verbinding met de publiekrechtelijke structuur van het *ambt* en den *gildeban* kon niet op de ongedifferentieerde gilde-broederschap, maar alleen op de economisch gequalificeerde structuur van ambachts-organisatie betrekking hebben. Het eerste ongedifferentieerde verband omvatte ook de vrouwen en kinderen der broeders. De gezinsverbanden dezer laatste waren in personeele enkapsis met de fraternitas vervlochten. Maar het eigenlijk *ambachtsverband* kon alleen de bedrijfsgenooten (eventueel ook vrouwen) omvatten, ook al waren

1) Vgl. J.B. AKKERMAN *Het ontstaan der ambachtsgilden* (diss. Leiden 1919) blz. 158 en de daar geciteerde litteratuur, i.h.b.F. KEUTGEN *Aemter und Zünfte, zur Entstehung des Zunftwesens* (1903) S. 139 ff. en EBERSTADT *Der Ursprung des Zunftwesens* (2e Aufl. 1915) S. 282 ff. (Ambtelijk) ambacht en broederschap zijn in verschillende gildestatuten duidelijk onderscheiden. Zoo bv. in de skra van het Flensburger schoenmakers- en bontwerkersgilde van 1437 en in die van het bakkersgilde van 1452 (Vgl. HEGEL a.w. I S. 213/4). In de Parijzer ambachtsgilden zijn, met uitzondering van het ambacht der vleeschhouwers, *ambt* en *gilde* steeds gescheiden gebleven. (Vgl. AKKERMAN a.w. blz. 176).

2) Zie hierboven blz. 589 vlg.

de vrouwen en kinderen bij het winnen van het ambt (de zg. 'inninge') en vooral bij het erfelijk worden daarvan in een bijzonder geprivilegeerde positie.

Was de ambachts-organisatie dan misschien identiek met de publieke ambt-organisatie, met het *magisterium*, welks competentiesfeer oorspronkelijk van den stads- en marktheer was afgeleid?

Ook dit is niet vol te houden. In verschillende steden zijn ambachten aan te wijzen, welke oorspronkelijk geenszins met de publiekrechtelijke ambtsstructuur verbonden zijn geweest en waar de deze ambachten omvattende gilden ook niet *den gildenban* hebben verkregen.[1)]

Maar ook bij de ambachten, welke van meetaf met de publieke structuur van het *ambt* verbonden waren, kan de gebruikelijke *vereenzelviging* van ambacht en ambt niet juist zijn.

Het bedrijf heeft zijn interne, economisch gequalificeerde structuur. De verbinding daarvan met het *ambt*, dat tenslotte alleen op den dienst van het ambacht aan het 'algemeen welzijn' der stad betrekking kon hebben[2)], kon slechts een *enkaptisch karakter* dragen, een punt, dat van het grootste belang wordt voor het inzicht in de interne oorspronkelijke competentiesferen van gilde en stad bij de regeling van het bedrijfsleven.

Het is een groote verdienste van de inleiding van OVERVOORDE en JOOSTING op hun uitgave van de rechtsbronnen betreffende de gilden van Utrecht tot 1528, dat zij in hun rubriceering van de voorschriften der stedelijke overheid ter zake, duidelijk de *publiekrechtelijke gezichtspunten* van deze overheidsbemoeiing hebben doen uitkomen tegenover de interne bedrijfsgezichtspunten van het ambacht.[3)]

1) Zoo bv. de gilden der tuinlieden, die der wevers en die der kleermakers in Bazel. Vgl. AKKERMAN a.w. blz. 188/9.

2) Maar als object van het zgn. *heerlijk recht* van den stads- en marktheer ongetwijfeld tegelijk het *geldelijk belang* van den laatste, hetgeen door GIERKE in zijn idealistische schildering van het middeleeuwsch ambtskarakter van het ambacht wel wat te zeer uit het oog wordt verloren.

3) a.w. blz. XLI en XLII. Hier worden de voorschriften van den raad onder de volgende onderwerpen gerubriceerd: 1° de grenzen van het monopolie en de verhouding tot vreemde kooplieden; 2° de bescherming tegen het monopolie; 3° zorg voor de algemeene veiligheid; 4° marktpolitie; 5° voorschriften in verband met de heffing van belastingen; 6° de verplichte diensten der gilden ten behoeve van de stad (tocht, waak, brandwezen); 7° maatregelen tot handhaving van de voorschriften van den raad.
Tenslotte noemen de schrijvers een aantal gevallen, waarin de raad schijnbaar in de interne bedrijfssfeer ingreep, doch zij zoeken hierbij onmiddellijk de publiekrechtelijke gronden daarvoor aan te toonen.

De zaken worden dus veel te eenvoudig voorgesteld, door het ambachtsgilde slechts uit een fusie van ambt en gilde te construeeren.

Er zijn veeleer twee interne oorspronkelijke competentiesferen van het ambachtsgilde aanwijsbaar, welke op twee onderscheiden interne verbandsstructuren waren betrokken, die slechts een enkaptischen samenhang, geen interne eenheid vertoonen, terwijl voorts de ambachtsorganisatie vervlochten is met de publiekrechtelijke, afgeleide competentiesfeer van ambt en gildeban, en de gildebroederschap, behalve met de ambachtsorganisatie, ook met een intern-kerkelijke groeps-stuctuur en (althans waar het gilde tot politische macht komt) met een politische structuur[1)] als deelverband van de stadsorganisatie.

Beschouwt men nu den gildeban als essentieel bestanddeel van het ambachtsgilde in engeren zin, dan moet men toch bedenken, dat dit bestanddeel slechts den *positieven bestaansvorm* van de ambachtsorganisatie *in een bepaald variabiliteitstype* kan betreffen, maar dat het niet als zoodanig in de *interne structuur* der bedrijfsorganisatie kan zijn gegrond.

In het juridisch aspect leidt dit inzicht er toe, scherp te onderscheiden tusschen de *interne souvereiniteit in eigen kring van het gilde in zijn twee oorspronkelijke competentiesferen* en de *autonomie van het gilde in zijn ambtelijk-publiekrechtelijke en zijn kerkelijke functie*.

Daarentegen gaat GIERKE, en met hem de heerschende opvatting, ondanks de onderscheiding van het gildegenootschap als autonome organisatie en als deelverband van de stad, uit van een interne

1) Denk hierbij aan het vroeger opgemerkte over de scherpe onderscheiding van *bedrijfsleden* en *politieke leden!*

verbandseenheid van het gilde in al zijn structuuraspecten. De zeer onderscheiden structuren, welke slechts enkaptisch in den organisatievorm van het ambachtsgilde vervlochten waren, worden daarbij door GIERKE slechts als verschillende 'zijden' of 'doeleinden' van een en dezelfde 'Genossenschaft' beschouwd, waarbij de grenzen tusschen interne structuren en bloot-enkaptische functies van het gilde volkomen vervagen.

En de innerlijke band, welke al deze verschillende 'zijden' zou samenhouden en doordringen, ziet hij hierin, dat het ambachtsgilde een 'Rechtsgenossenschaft', een 'Friedens- und Rechtseinheit' was.[1)]

De onhoudbaarheid van Gierke's opvatting, dat de innerlijke eenheid van het ambachtsgilde door zijn rechtsorganisatie was gewaarborgd.

Alsof niet het *gilderecht* dezelfde innerlijke structuurverschillen vertoonde, welke juist de innerlijke eenheid van het gilde als samenlevingsverband den rechtshistoricus zoo in hooge mate problematisch zou moeten maken.

Om de innerlijke verbandseenheid van de onderscheiden gildestructuren aan te toonen, klampt GIERKE zich tenslotte vast aan de werkelijke of vermeende juridische ontstaansvormen van het gilderecht ('gewoonte'[2)] en 'autonomie', wijsdom en keur!). *M.a.w. datgene, waarin wij juist de knooppunten der enkaptische structuurvervlechtingen ontdekten, wordt tot borg voor de interne structuur-eenheid verheven!*

Maar de juiste beantwoording van de vraag, hoe de juridische competentiesferen van stad en gilde zich tegenover elkander verhielden, hangt juist af van het inzicht in het principieele onderscheid tusschen de interne verbandsstructuren en haar enkaptische

1) a.w. S. 396: 'War die Zunft, wie wir gesehen, eine politische und militärische, eine religiöse und gesellige, eine sittliche, eine wirtschaftliche und eine Vermögenseinheit: so lag das alle diese verschiedenen Seiten vermittelnde und durchdringende Band darin, dasz sie eine Friedens- und Rechtsgenossenschaft war.'

2) Dat de 'gewoonte' als zoodanig geen juridische ontstaansvorm is, zagen wij hierboven blz. 597 noot 1).

vervlechtingen met andere structuren in die juridische ontstaansvormen!

Bij bestudeering van den inhoud der gildekeuren wordt men getroffen door de groote innerlijke structuurverscheidenheid der daarin vervatte rechtsbepalingen, welke uit het oogpunt van materieele competentiesfeer in 't geheel geen interne eenheid vormen, doch slechts *formeel-juridisch* met elkander samenhangen, inzooverre zij nl. eenzelfden juridischen ontstaansvorm hadden en formeel door dezelfde rechtsprekende gildeorganen werden gehandhaafd.

En aan dit bloot *formeel-juridisch* gezichtspunt zou een criterium kunnen worden ontleend voor de interne verbandseenheid der ambachtsgilden!

En dat niettegenstaande GIERKE zelf moet erkennen het principieel verschil tusschen politieke en bedrijfsleden eenerzijds, tusschen volle bedrijfsgenooten en bloote schutsgenooten (in de eerste plaats vrouwen en kinderen, als behoorend tot het gilde als ongedifferentieerde broederschap) anderzijds.

Deze principieele verwarring moet zich wreken, wanneer de rechtshistoricus (uiteraard aan de hand van zijn bronnenmateriaal) de vraag in zake de principieele afgrenzing der juridische competentiesferen tusschen stad en gilde gaat beantwoorden.

Want hierbij wordt onvoorziens de *publiekrechtelijke autonomie* der gilden, in principieele verwarring met de eigenlijk '*souvereiniteit in eigen kring*', tot *oorspronkelijke* (ongedifferentieerde) *competentiesfeer* verheven, waarbij het wordt voorgesteld, alsof deze competentiesfeer slechts uitwendig begrensd was door de eischen van het gemeene welzijn der stad.[1)]

Deze solutie is uiteraard niet uit een onbevooroordeeld bronnenonderzoek getrokken, doch veeleer afhankelijk van GIERKE'S ge-

1) Zie vooral GIERKE'S uiteenzettingen a.w. Bnd. I S. 380-383. Zoo bv. S. 381: 'Die wahre Quelle aber auch der obrigkeitlich genehmigten Zunftrechte war genossenschaftliche Beliebung....' etc. en S. 382: 'Da die Zunft eine selbständige Genossenschaft war und folglich nicht nur ein von dem städlichen verschiedenes Vermögen, *sondern auch ein eignes und unabhängiges öffentliches Recht besasz*....' (ik cursiveer).

heele organologische verbandstheorie. Men kan het bronnen-materiaal niet rechtshistorisch interpreteeren onafhankelijk van een structuur-theoretischen kijk op de menschelijke samenleving.

De vrije vereeniging als ontstaansvorm van het gildeverband kon nimmer een publiekrechtelijke competentiesfeer constitueeren. De laatste was principieel van de(n) stad(-sheer) *afgeleid*. Slechts als vrije ambachtsorganisatie en als ongedifferentieerde broederschap zonder politische structuur kon het gilde oorspronkelijke competentiesferen bezitten.

Maar GIERKE'S organologische verbandstheorie is niet aan de wezenlijke individualiteits-structuren der menschelijke samenleving georiënteerd en kan dus ook de figuur der enkapsis niet van die der interne verbandseenheid onderscheiden.

***

Art. 154 S.W. j° art. 2 der wet R.O. in het licht van de theorie der structuurvervlechtingen.

Een tweede belangrijk gebied voor de toetsing van de waarde onzer theorie in zake de enkaptische structuurvervlechtingen levert het onderzoek naar de opvatting van de innerlijke competentiegrenzen der burgerlijke rechtspraak tegenover vragen van intern verbandsrecht in de moderne jurisprudentie zelve.

Evenals in de hierboven besproken rechtshistorische vragen komen wij daarbij midden in vakwetenschappelijke kwesties, waarbij de ontoereikendheid eener vermeend zuiver-vakwetenschappelijke, in waarheid in hooge mate positivistisch bevooroordeelde, denkhouding onmiddellijk aan het licht moet komen.

Bij het rekenschap geven van de grondlijn in onze Nederlandsche jurisprudentie op het stuk van de materieele competentiegrenzen van den burgerlijken rechter in civiele gedingen, welke met vragen van niet-burgerrechtelijken aard samenhangen, komt allereerst aan de orde de wettelijke regeling ter zake.

De ‘sedes materiae’, de fundamenteele wetsbepalingen over de zgn. ‘attributieve competentie’ van den burgerlijken rechter, d.i.

de materieele competentieregeling, welke inhoudt den aard der geschillen, welke aan de burgerlijke rechtspraak in hare verschillende geledingen kunnen worden onderworpen, vindt men hier te lande in art. 154 der Grondwet j° art. 2 van de wet op de Rechterlijke Organisatie (de wet R.O.) van 18 April 1827 (S. no. 20). Ofschoon de bewoordingen van het genoemde grondwetsartikel aanleiding zouden kunnen geven tot de door THORBECKE verdedigde opvatting, dat voor de vraag, welke schuldvorderingen tot de kennisneming van den burgerlijken rechter behooren, het zgn. *fundamentum petendi*, d.i. de aard van de rechtsverhouding, waaruit de vordering ontspringt, beslissend is[1)], interpreteert de jurisprudentie nochtans op rechtshistorische gronden constant het grondwetsartikel in overeenstemming met de daarvan afwijkende redactie van art. 2 der wet R.O., en heeft diensvolgens beslist, dat niet de *grond*, maar alleen het *object* der vordering, of gelijk de H.R. het in zijn principieel arr. van 31 Dec. 1915 W. 9947 misschien scherper formuleerde: *het te beschermen recht*, beslissend is.[2)] M.a.w. alle schuld-vorderingen kunnen voor den burgerlijken rechter worden geldend gemaakt, onverschillig den innerlijken aard der rechtsverhoudingen, waaruit zij ontspringen.

Daardoor wordt art. 2 der wet R.O. een, uit het oogpunt der enkaptische structuurvervlechtingen in het positieve recht, uitermate belangwekkende wetsbepaling.

De positivistische theorie, welke de innerlijke structuurverschillen tusschen de rechtsverhoudingen nivelleert, zou tot de conclusie moeten voeren, dat de burgerlijke rechter nu dus ook geen grenzen

1) Zie THORBECKE *Aanteekening op de Grondwet* Dl. II pag. 155 vlg.
2) Art. 154 G.W. luidt aldus: 'Alle twistgedingen over eigendom of daaruit voortspruitende rechten, over schuldvordering *en andere burgerlijke rechten* behooren bij uitsluiting tot de kennisneming van de rechterlijke macht.'
Art. 2 der wet R.O.: 'De kennisneming en beslissing van alle geschillen over eigendom, of daaruit voortspruitende regten, over schuldvorderingen *of burgerlijke regten*, en de toepassing van alle soort van wettig bepaalde straffen, zijn bij uitsluiting opgedragen aan de regterlijke macht, volgens de verdeelingen van regtsgebied, de regterlijke bevoegdheid en de werkzaamheden bij deze wet geregeld'.

voor zijn competentie ontmoet in de innerlijke structuur der rechtsverhoudingen, waaruit de schuldvorderingen ontspringen. De wet zelve immers maakt volgens de constante jurisprudentie hier geen onderscheid. Intusschen trekt de rechter geenszins deze positivistische conclusie uit zijn interpretatie van art. 154 G.W. j^{o} art. 2 der wet R.O.

Het innerlijk structuurverschil tusschen burgerlijk recht en nietburgerlijk recht blijft, als men deze jurisprudentie onderzoekt, over de geheele linie van fundamenteel belang voor de vraag, over welke rechtskwesties de burgerlijke rechter een zelfstandig oordeel heeft te vellen.

De zaak is nl. deze, dat, ofschoon de burgerlijke rechter wel bevoegd is, kennis te nemen van vorderingen, die haar *fundamentum petendi* in *niet-burgerlijke* rechtsverhoudingen vinden, hij zich daarbij volgens de constante jurisprudentie principieel heeft te onthouden van een beoordeeling der *materieele, met de interne structuur van het statelijk en niet-statelijk verbandsrecht* (en evenzeer van het niet-burgerlijk maatschapsrecht) *samengeweven rechtsvragen* en zich te dezen aanzien in het algemeen op een *formeel* rechtsstandpunt stelt, *dat de interne zelfstandigheid der samenlevingsverbanden eerbiedigt*.

Wanneer de procespartijen beproeven, den burgerlijken rechter ook in de bedoelde materieele rechtsvragen te betrekken, dan volgt geregeld het bescheid, dat deze kwesties, *als rakende geen burgerrechtelijke verhoudingen*, aan het oordeel van den rechter zijn onttrokken.

En het geldt hier niet een bijzonder standpunt der Nederlandsche burgerlijke rechtspraak. In de Engelsche jurisprudentie bv. wordt principieel dezelfde houding aangenomen tegenover het interne verbandsrecht. Volgens den Engelschen burgerlijken rechter is de rechtspraak van de ‘domestical tribunals’ der niet-statelijke verbanden in een burgerlijke procedure alleen aantastbaar, wanneer daarbij gehandeld is in strijd met de beginselen der ‘natural justice’. En deze beginselen komen naar de opvatting der Engelsche ‘courts’ hierop neer, dat het principe ‘audi et alteram par-

tem' in den scherpst mogelijken formeelen zin in de interne rechtspraak der verbanden moet zijn in acht genomen, dat geen aperte partijdigheid in de beslissingen der 'domestical tribunals' kan worden getolereerd en dat niet formeel in strijd met statuut of reglement mag zijn gehandeld.[1)] En zulks is te belangrijker, daar het vrije vereenigingswezen (m.n. de 'clubs') in Engeland een nog veel grooter plaats in de samenleving inneemt dan ten onzent.

In Duitschland[2)] nam in het algemeen het hoogste gerechtshof, het 'Reichsgericht', hetzelfde formeele standpunt in ten aanzien van interne verbandsrechtskwesties, welke in burgerrechtelijke procedures zich voordoen. Sinds 1923 werd hierop slechts een uitzondering gemaakt ten aanzien van zgn. *Zwangsgenossenschaften*, als vakorganisaties, waarvan iemand wel goed- of kwaadschiks lid moet zijn, wil hij niet broodeloos worden. Dat de burgerlijke rechter ten aanzien van zulke verbanden *wel* de materieele gronden van een royeeringsbesluit onderzocht, is hieruit te verklaren, dat de bedoelde organisaties een maatschappelijke positie hadden verkregen, die verre buiten hare interne rechtssfeer uitging en dat zij practisch over het geheele levenslot van hare leden beslisten, door ze uit haar verband te stooten. De geheele private rechtspositie van een uitgestooten lid was hier in 't geding. De typische enkaptische structuur-vervlechting van zulke dwang-verbanden met de interne structuur van het staatsverband en de burgerlijke maatschapsverhoudingen speelde hier m.a.w. een bijzondere rol en maakte het, *ook uit burgerrechtelijk gezichtspunt*, noodig, aan de leden een meer dan *formeele* rechtsbescherming tegenover misbruik van het interne verbandsgezag te verleenen. Ook hierbij wordt echter in wezen de interne competentiesfeer van den burgerlijken rechter niet overschreden, gelijk ons in den vervolge blijken zal.

1) Vgl. hierover nader W.A. ROBSON *Justice and Administrative Law* (1928) p. 169 fl.
2) Ik baseer mij hierbij op de jurisprudentie tot aan de vestiging van het 'Derde Rijk'.

Formeel en materieel criterium van onrechtmatige daad in de jurisprudentie op art. 1401 B.W.

De formeele houding, welke onze burgerlijke rechter in het algemeen tegenover interne verbandsrechtskwesties inneemt, valt te meer op, daar de jurisprudentie sinds het arrest van den Hoogen Raad van 31 Januari 1919 (W. 1036) bij de toepassing van art. 1401 B.W. zoo noodig een *materieel onrechtmatigheidsbegrip* hanteert ten aanzien van private delicten, welke in het *maatschappelijk rechtsverkeer* aan de rechtsbelangen van een privaat rechtssubject schade toevoegen. 'Het handelen in strijd met de goede zeden', of met de 'zorgvuldigheid, die in het maatschappelijk (rechts-) verkeer betaamt ten opzichte van eens anders persoon of goed' wordt *in materieelen zin* als onrechtmatig beschouwd, terwijl het *formeele* onrechtmatigheidsbegrip zich beperkt tot het handelen in strijd met een uitdrukkelijk geformuleerden rechtsplicht of de formeele schending van een subjectief recht.

Wanneer echter de burgerlijke rechter wordt geroepen in een civiele procedure de al of niet rechtmatigheid van een interne verbandsrechtshandeling van een competent verbandsorgaan te beoordeelen, dan hanteert hij *niet* het *materieele*, maar het *formeele* onrechtmatigheidsbegrip, *inzooverre nl. de beslissing van de materieele rechtsvraag hem zou brengen op dat rechtsgebied, dat door de interne bestemmingsfunctie van het verband is gequalificeerd*. En dit standpunt neemt ons hoogste rechtscollege (en op diens voetspoor ook de lagere rechtscolleges) gelijkelijk in ten aanzien van het staatsverband zelve en van de niet-statelijke verbanden.

> Ik geef hier eukele voorbeelden uit de jurisprudentie op dit stuk:
> De onbevoegdheid van den burgerlijken rechter in vragen van 'geloof en belijdenis, handel en wandel' der leden van een 'kerkgenootschap' werd o.a. uitgesproken door Rb. 's Gravenhage in haar vonnis van 28 Febr. 1888 (over art. 3 Alg. Regl. der Ned. Herv. Kerk van 1 Mei 1852). Hetzelfde standpunt werd ingenomen in het bekende vonnis der arr. rechtb. te Utrecht van 18 April 1928 W. 11886 betr. den eigendom van de gereformeerde pastorie van Tienhoven. De zaak lag hier aldus, dat in het Geelkerken-conflict de predikant DS SMELIK door de synode der Ger. Kerken wegens afwijking in de belijdenis was afgezet. Deze predikant bleef na zijn afzetting in de gereformeerde pastorie wonen. De gereformeerde Kerk te Tienhoven dagvaardde DS SMELIK tot ont-

ruiming van de pastorie. De in het proces gevoegde kerk in H.V. voerde het verweer, dat de 'Kerken in H.V.' de ware voortzetting der Ger. Kerken waren en dat dus de plaatselijke Kerk in H.V. te Tienhoven eigenaresse van de pastorie moest worden geacht. Zij trachtte daarbij den burgerlijken rechter een uitspraak te ontlokken over de al of niet (materieele) onrechtmatigheid van de desbetreffende besluiten der synode van Assen van 1926. Het gevoerde verweer baatte gedaagde echter niet. De rechtbank overwoog in haar vonnis, dat zij 'geen *geestelijke waardeeringen* bad te geven, maar slechts *civielrechtelijke*' en op dien grond weigerde zij te treden in een toetsing van de *materieele* rechtmatigheid van de bedoelde synode-besluiten.
Zie voorts het materiaal op dit punt uit rechtspraak en litteratuur samengelezen bij LÉON-VAN PRAAG *Rechtspraak en voornaamste litt. betr. de Wet op de Recht. Organ*. 1e ged. Alg. Begins. blz. 647 vlg., suppl. 1e ged. (1930) blz. 145, 2e ged. blz. 134 vlg. en Themis (1920) blz. 174 en 305 vlg..
Ten aanzien van het interne verbandsrecht van niet-kerkelijke corporaties wordt de burgerlijke rechter herhaaldelijk geroepen tot beoordeeling van de al of niet rechtmatigheid van *royeeringsbesluiten*. Ook daarbij houdt de rechter zich strict aan het *formeele onrechtmatigheidsbegrip* ten aanzien van alle *wezenlijk interne verbandsrechtskwesties*, dwz. hij vraagt eenvoudig, of het genomen besluit *formeel* in de statuten is gegrond.
De toepassing van het materieele onrechtmatigheidsbegrip van het arr. van 1919 op intern administratieve overheidshandelingen werd door den H.R. principieel afgewezen in het beroemde strooppotarrest van 29 Juni 1928 W. 11864; ook werd zelfs, m.i. ten onrechte, *implicite* het zgn. *détournement de pouvoir* buiten het bereik van art. 1401 B.W. gesloten (Zie arr. H.R. 8 Febr. 1929 W. 11969).

Dit wordt te meer van belang, wanneer men bedenkt, dat de heerschende theorie, welke ook in de jurisprudentie overwegend wordt aangehangen, op individualistisch-positivistische wijze de gelding van het interne verbandsrecht ten aanzien van de leden grondt op de overeenkomst ('maatschappelijk verdrag' in de terminologie van de humanistische natuurrechtstheorie, d.i. de Romeinsch-rechtelijke *societas*), waarbij het individu zich daaraan zijnerzijds heeft onderworpen en anderzijds door de overige leden als lid is aangenomen, terwijl de gelding dezer overeenkomst weer op het Burgerlijk Wetboek wordt teruggevoerd (Vgl. art. 1374, 1e lid: 'Alle wettiglijk gemaakte overeenkomsten strekken dengenen, die dezelve hebben aangegaan tot wet'). Deze positivisti-

sche verdragstheorie, waarin overigens nog steeds de verdragsconstructie van het humanistisch natuurrecht doorwerkt, meent de geheele burgerlijke jurisprudentie op het stuk van de 'autonomie der private verbanden' zonder behulp van eenig materieel competentiebegrip, d.w.z. zonder eenig inzicht in de innerlijke structuur van het interne verbandsrecht te kunnen verstaan. De burgerlijke rechter zou dan geen anderen rechtsgrond voor zijn niet-inmenging in de interne verbandskwesties hanteeren dan het aloude nominalistisch principe: Volenti non fit iniuria, ons uit de humanistische natuurrechtsleer wel bekend.

Nòch de contractsconstructie, nòch Gierke's leer der formeele verbandsautonomie kunnen rekenschap geven van het standpunt der jurisprudentie ter zake.

Maar kan inderdaad deze individualistische verdragsconstructie, *rekenschap geven* van de burgerlijke jurisprudentie op dit stuk?

Ik ontken zulks! Voorzoover de rechter zelve haar tot theoretische rechtvaardiging van zijn houding te hulp roept, is ze veelszins slechts te zien als een *verlegenheidsconstructie* bij gebreke aan beter theoretische fundeering.

Maar de bedoelde constructie, welke inderdaad de innerlijke structuur-verschillen in het privaatrecht volledig uitwischt, staat hulpeloos, zoodra de rechter krijgt te oordeelen over *materieele rechtskwesties*, die, ofschoon *formeel* beheerscht door bepalingen van de statuten en reglementen van een corporatief verband, *nochtans niet de interne verbandsstructuur raken*.

> De oudere jurisprudentie was op dit punt veel formalistischer dan de nieuwere. Zoo besliste bv. de Rb. Amsterdam in haar vonnis van 22 Juni 1880 W 4609 nog, dat leden eener scheepstimmerliedenvereeniging, door de algemeene ledenvergadering geroyeerd op grond van gedragingen, welke de vereeniging 'tot schade of schande' zouden hebben gestrekt, zich zelfs niet burgerrechtelijk kunnen beklagen over schending van het beginsel audi et alteram partem, wanneer statuten en huishoudelijk reglement de handhaving van dit beginsel niet formeel waarborgen. En de materieele beoordeeling van de vraag of de desbetreffende gedragingen der leden (i.c. het verrichten van 'onderkruiperswerk' bij een werkstaking in Engeland) inderdaad onder den bedoelden royeeringsgrond vielen, werd door de Rb. tot de uitsluitende competentie van de algemeene ledenvergadering gerekend.

Daarentegen vindt men een belangwekkend voorbeeld van een beslissing van de *materieele rechtsvraag* door den burgerlijken rechter bij een royementskwestie in het vonnis van de Rb. Utrecht 26 Juni 1918 W.P.N.R. 2603. Het betrof hier een royement van een lid der Typografische vereeniging 'Nut en Genoegen' op grond van art. 7 van de statuten wegens 'het in gevaar brengen van den goeden naam' van de gedaagde vereeniging.
De laatste wierp allereerst de onbevoegdheid van den rechter op, omdat volgens de statuten alleen de algemeene vergadering bevoegd was over het royement van een harer leden te beslissen.
Dit middel werd door de Rb. verworpen, *daar de eischer niet vroeg het royement ongedaan te maken en hem weer als lid van 'Nut en Genoegen' te herstellen*, doch alleen op grond van beweerde onrechtmatigheid van het royement *schadevergoeding vorderde*.
Vervolgens onderzocht de Rb. de door de gedaagde vereeniging aangevoerde feiten, waaruit het in gevaar brengen van den goeden naam der organisatie moest blijken en besliste in materieelen zin, dat de uitdrukking 'slampampers' (doelende op de leden der Vereeniging), welke de eischer als Voorzitter van een openbare vergadering had toegelaten, 'zeker beleedigend is voor hen op wie zij wordt toegepast en dat, wanneer dit geschiedt op alle of de meeste leden eener vereeniging, de goede naam dier vereeniging zeker schade lijdt, althans in gevaar wordt gebracht.'
Waarom hanteerde nu de rechter in dit geval een *materieel onrechtmatigheidscriterium*, terwijl hij in het algemeen ten aanzien van interne verbandsrechtskwesties zich toch op een strict *formeel standpunt* stelt? Dit moet zoowel voor de theorie der formeele verbandsautonomie (BESELER, GIERKE c.s.) als voor de contractstheorie geheel onverklaarbaar blijven.
Beide zouden tot de conclusie moeten voeren, dat de burgerlijke rechter in het onderhavige geval hetzelfde formeele standpunt had moeten innemen als bv. in de vroeger vermelde procedure in zake de gereformeerde pastorie van Tienhoven, ofschoon toch reeds het intuitieve rechtsbesef een principieel verschil tusschen beide gevallen moet ervaren.

Bij het aanleggen van het door ons ontdekte criterium der 'juridische souvereiniteit in eigen kring' is de zaak echter duidelijk.
In het voorliggend geval voert immers de toepassing van het materieele onrechtmatigheidsbegrip niet tot een wezenlijke inbreuk op de interne rechtssfeer van het verband, *wijl de materieele rechtskwestie hier zelve van burgerrechtelijken aard was en met de typische structuur van de vereeniging niets uitstaande had*.
Het ging hier immers om een gewone 'beleediging' in burgerrechtelijken zin, waarvoor het B.W. zelfs een afzonderlijke delictsactie kent (art. 1408).

De oorspronkelijke materieele competentiesferen kunnen door menschelijke machtswillekeur niet worden genivelleerd.

Maar - zoo kan men mij natuurlijk tegenwerpen - gesteld dan eens, dat de burgerlijke rechter, die immers nimmer heeft blijk gegeven *de theorie* der juridische souvereiniteit in eigen kring te aanvaarden, zijn tot nu toe constante houding tegenover de interne verbandsrechtkwesties zou wijzigen?

Ja, dat is natuurlijk op zich zelf niet ondenkbaar. Een procedure als in Zuid-Afrika voor den burgerlijken rechter werd gevoerd in zake de afzetting van den kerkelijken hoogleeraar Du Plessis, waarbij de rechter inderdaad, ondanks zijn betuiging van het tegendeel, zich liet verleiden tot een eigenmachtige beoordeeling van vragen van geloof en belijdenis, levert hiervan reeds het bewijs.

Maar juist in zulke gevallen van materieele competentieoverschrijding blijkt de onmacht van den sterken arm van den staat, om, bij conflict met de interne verbandsorganen, inderdaad de interne souvereiniteit in eigen kring aan te tasten, wanneer althans het verband aaneengesloten zijn oorspronkelijke competentiesfeer verdedigt. Wel kan natuurlijk de staat het vrije private verbandswezen tijdelijk *vernietigen*, maar hij kan niet de interne structuurprincipes der samenlevingsverbanden en de daarin besloten oorspronkelijke competentiesferen willekeurig veranderen.

De burgerlijke rechter kan in zijn vonnis tenslotte niet verder gaan, dan tot een formeel uitspreken van de burgerrechtelijke onrechtmatigheid van de aangevallen beslissing van het interne verbandsorgaan en tot een veroordeeling tot schadevergoeding, eventueel tot betaling van een zgn. dwangsom. Het wettig gezagsorgaan van het verband kan echter nimmer worden gedwongen, zich *binnen zijn oorspronkelijke competentiesfeer* bij de zienswijze van den burgerlijken rechter aan te sluiten. De zaak staat dus zoo: Wanneer de burgerlijke rechter in hoogste instantie de *burgerrechtelijke* onrechtmatigheid van een interne verbandsrechtelijke beslissing[1)]

1) Dat daarbij de ‘astreinte’ of de ‘dwangsom’ een scherp wapen kan zijn in de hand van den burgerlijken rechter zal ik geenszins ontkennen.

heeft uitgesproken, zij 't al op onjuiste gronden, dan heeft het verbandsorgaan zich bij deze uitspraak *burgerrechtelijk* zonder meer neer te leggen. Dwz. het heeft de door den rechter vastgestelde schadevergoeding te betalen, daar de rechter tot deze schadevergoeding geheel binnen zijn materieele competentiesfeer heeft veroordeeld. Maar het ware ook *positiefrechtelijk* volkomen ongeoorloofd, het verbandsorgaan nu ook gehouden te achten tot een herziening van zijn, binnen zijn eigen oorspronkelijke competentiesfeer, gegeven beslissing *overeenkomstig* de persoonlijke zienswijze van den rechter in zaken, welke aan diens materieele competentie onttrokken zijn, en waarin hij dus nimmer *ambtelijk* een uitspraak geven *kan*. Het gaat hier inderdaad om het *juridieke* inzicht in standen van zaken, welke de positivistische rechtstheorie principieel misverstaat, niet op grond van het positieve recht, dat immers niet *theoretisch* van karakter is en dus geen bindende theorie kan geven, maar op grond van de *valsche theorie over het positieve recht*, welke het positivisme aan zijn interpretatie van de wet ten grondslag legt!

De verdragsconstructie van het interne verbandsrecht strandt definitief op het publieke recht. De jurisprudentie op het stuk der onrechtmatige overheidsdaad onder den toets van art. 1401 B.W.

De positivistische verdragstheorie, waarmede de heerschende opvatting tracht de ‘formeele verbandsautonomie’ juridisch te construeeren, toont haar onvermogen, om van de positief-rechtelijke structuren inderdaad theoretisch *rekenschap* te geven ten slotte overtuigend hierin, dat zij geheel in den steek laat ten aanzien van de jurisprudentie op het stuk van de (burgerrechtelijk) *onrechtmatige overheidsdaad*.

Ook ten aanzien van de interne publiekrechtelijke zijde der overheidsdaden hanteert de burgerlijke jurisprudentie een strict formeel onrechtmatigheidsbegrip en past zij dus niet het materieel onrechtmatigheidscriterium toe, dat ons hoogste rechtscollege in zijn beroemd arrest van 1919 formuleerde. Nu kan de positivistische rechtstheorie het staatsverband niet meer naar de oude natuur-

rechtelijke leer van het ‘contrat social’ construeeren. Met een verdragsconstructie valt dus de jurisprudentie i.z. de onrechtmatige overheidsdaad niet te verdedigen. *Toch gaat het in deze jurisprudentie tenslotte om dezelfde kwestie als in de rechtspraak op het stuk van onrechtmatige daden van private verbandsorganen, nl. het halt maken door den burgerlijken rechter voor de interne sfeer van het verbandsrecht*.

Maar een theorie, die voor de interne structuurverschillen tusschen burgerlijk recht en intern verbandsrecht geen oog heeft, kan, wanneer ook de individualistische verdragsconstructie haar in den steek laat, in 't geheel geen begrip toonen voor de zeer principieele onderscheiding, welke de burgerlijke rechtspraak handhaaft tusschen de onrechtmatige daad in het maatschappelijk verkeer en intern verbands-onrecht, dat de overheid als zoodanig aan haar onderdanen toevoegt.

Zij kan niet verstaan, dat art. 1401 van het Burgerlijk Wetboek niet geschreven is voor intern publiekrechtelijk onrecht en dat een materieel burgerrechtelijk onrechtmatigheidscriterium van ‘strijd met de zorgvuldigheid, die in het maatschappelijk verkeer betaamt ten aanzien van eens anders persoon of goed’ niet past op de interne verbandsverhouding tusschen overheid en onderdanen, maar dat hier slechts een interne administratieve rechtspraak *naar eigen publiekrechtelijke beginselen*, gelijk de Fransche Conseil d'État op dit stuk ontwikkeld heeft[1)], aan den gelaedeerden onderdaan uitkomst kan bieden. De jurisprudentie echter, welker taak het niet is te *theoretiseeren*, maar recht *in concreto* te vormen, toont een zeer juist intuitief inzicht in de principeele structuur-verschillen tusschen burgerlijk recht en intern administratief recht van het staatsverband, waar zij weigert een materieel-burgerrechtelijken maatstaf aan de interne structuur der onrechtmatige overheidsdaden aan te leggen. De structuur der werkelijkheid zelve verzet zich tegen zulk een nivelleering.

***

1) Vgl. hierover PAUL DUEZ *La responsabilité de la puissance publique en dehors du contrat* (Paris, 1927).

De structuurvervlechting van burgerlijk recht en intern verbandsrecht onder het gezichtspunt van art. 1401 B.W. en de ontoereikendheid van Gierke's verbandstheorie, om van deze vervlechting rekenschap te geven.

Eén vraag willen wij in dit verband tenslotte nog onder oogen zien, nl. hoe wij het hebben te verstaan, dat het formeele standpunt, dat de burgerlijke rechter tegenover het interne verbands- en maatschapsrecht inneemt, inderdaad onder *burgerrechtelijk* gezichtspunt valt.

De beantwoording van deze vraag zal tegelijk ons een nader inzicht geven in dezen stand van zaken, dat de interne juridische verbandsbetrekkingen noodwendig haar *burgerrechtelijke keerzijde* hebben, waardoor zij, zij 't al onder formeel gezichtspunt, aan het oordeel van den burgerrechtelijken rechter kunnen worden onderworpen.

Men heeft tegen de organische verbandstheorie van GIERKE niet zonder grond aangevoerd, dat zij nimmer rekenschap kan geven van de mogelijkheid, de interne lidmaatschapsrechten langs burgerrechtelijken weg *tegenover* de corporatie geldend te maken.[1)] Wanneer immers deze interne rechten juist hierdoor gequalificeerd zijn, dat zij aan het lid *qua talis* toekomen en het lid *als zoodanig* slechts *deel van het geheel is*, hoe kan het dan als een buitenstaander tegen het geheel procedeeren?

Bij de scherpe *scheiding*, welke GIERKE tusschen verbands- en maatschapsrecht maakt en bij zijn gemis aan inzicht in de enkaptische structuur-vervlechtingen tusschen beide, is zulks inderdaad niet te verklaren.[2)]

1) Vgl. J. BINDER *Das Problem der juristischen Persönlichkeit* (1907) S. 112.
2) GIERKE, die geen *materieel-juridisch criterium* ter afgrenzing van het interne verbandsrecht kan aangeven, verwikkelt zich inderdaad ten aanzien van de 'reine Midgliedschaftsverhältnisse' binnen een private vereeniging in een aperte antinomie.
Eenerzijds schrijft hij (*Deutsches Privatrecht* I S. 534/5) ten aanzien van deze rechtsverhoudingen: 'Sie sind freilich, da sie ein selbständiges Dasein auszerhalb des körperschaftlichen Zusammenhanges nicht haben, nur durch, nicht gegen die körperschaftliche Lebensordnung gesichert.' Maar onmiddellijk daarop laat hij volgen: 'Mithin müssen, bevor die Körperschaft *gegen* ihr Mitglied der richterlichen Hülfe bedarf oder das Mitglied *gegen* die Körperschaft den Rechtsweg beschreiten kann, zunächst die durch die Körperschaft selbst gebotenen Mittel der Abhülfe erschöpft sein'. Dus kunnen deze zuiver-interne rechtsverhoudingen toch weer wel *tegen* de corporatie worden geldend gemaakt! Daarin schuilt juist de antinomie.
GIERKE kan op zijn standpunt niet zien, dat iedere interne verbandsrechtsverhouding een burgerrechtelijke keerzijde heeft, welke slechts door een materieel structuur-criterium van de eerste is te onderscheiden. Hij heeft slechts het *formeele* criterium ter beschikking, dat de burgerlijke rechter incompetent is, beslissingen der verbandsorganen, welke formeel aan het verbandsstatuut beantwoorden, aan een zelfstandig onderzoek te onderwerpen (t.a.p. S. 435) Dat dit criterium echter ondeugdelijk is, toonden wij hierboven aan.

Wanneer echter, gelijk wij betoogden, tusschen intern verbandsrecht en burgerlijkmaatschapsrecht een onverbrekelijke enkaptische structuur-vervlechting bestaat, dan moet in beginsel iedere interne verbandsrechtsverhouding hare externe burgerrechtelijke keerzijde hebben. Dan lost zich ook vanzelve de antinomie op, welke tegen GIERKE'S verbandstheorie werd uitgespeeld, nl. dat *het deel tegenover* het *geheel* komt te staan. De rechtssubjectiviteit van den mensch valt dan nl. niet, gelijk bij GIERKE, *uiteen* in een *individueele* en een *verbands-rechtssubjectiviteit*, maar zij fungeert slechts in de *correlatie* van beide.

Wanneer de burgerlijke rechter de handelingen, welke de verbandsorganen in hun originaire competentiesfeer verrichten, formeel aan wet, resp. aan statuut en reglement toetst, dan doet hij zulks ter handhaving van de *rechtszekerheid*, een ex origine *burgerrechtelijk* beginsel. En het is duidelijk, dat in dezen zin een burgerrechtelijke verhouding noodwendig met de interne verbandsrechtsverhoudingen vervlochten is.

De kwestie i.z. den kerkelijken belastingaanslag van doopleden der N.H. Kerk voor het forum van den burgerlijken rechter en de juridische souvereiniteit in eigen kring der kerk.

Maar tot de louter *formeele* toetsing van verbandsrechtelijke vragen aan wet, statuut en reglement, behoeft, gelijk wij reeds

zagen, de burgerlijke rechter zich niet te beperken, *wanneer de materieele rechtsvraag niet tot de oorspronkelijke competentiesfeer van het verband behoort*.

In de eerste plaats zijn, gelijk wij thans weten, niet alle rechtsbepalingen, welke in den juridischen ontstaansvorm van het verbandsrecht ontspringen, naar hare *materieele* zin-structuur *van intern verbandskarakter*.

> Behalve het reeds genoemde voorbeeld moge ik hier vermelden de uit de jurisprudentie welbekende kwestie i.z. den aard van den rechtsband, welke door den doop tusschen het dooplid en het kerkinstituut wordt gevestigd in verband met de volgens het Alg. Regl. der Ned. Herv. Kerk door de doopleden verschuldigde 'kerkelijke belasting'.
> In het bekende arrest van den Hoogen Raad van 29 Dec. 1911 W. 9272 werd de bedoelde rechtsband als een *burgerrechtelijke* of 'wereldlijke' gequalificeerd, terwijl deze burgerrechtelijke band onsplitsbaar samenhangend werd genoemd met den 'godsdienstigen of ideeëlen band'; tegelijk werd geheel in de positivistische lijn van de theorie van het juridisch staats-alvermogen de kerkelijke regeling van de rechten en verplichtingen der leden een 'bijzondere regeling' genoemd 'onder de opperheerschappij der algemeene wet', voor welke de eerste steeds heeft te wijken, 'tenzij de algemeene wet zelve vrijheid tot afwijking verleent.'
> Het hier door den Hoogen Raad ter zake ingenomen theoretisch standpunt, dat overigens aan de juistheid van zijn concrete *beslissing* in het gegeven geval niets afdoet, komt geheel overeen met de heerschende leer, welke het scherpst door THORBECKE is geformuleerd.[1)]
> Volgens deze leer dan is de zgn. 'zichtbare kerk' een gewone burgerrechtelijke vereeniging of genootschap, een gewoon 'zedelijk lichaam' in den zin van het Burg. Wetb., gelijk de Hooge Raad het uitdrukt. De interne rechtsverhoudingen in zulk een 'genootschap' zijn dan ook zonder meer van burgerrechtelijken aard. Van een intern kerkrecht van eigen individueele structuur en met een eigen oorspronkelijke competentiesfeer kan dus vanzelf geen sprake zijn. Het privaatrecht is naar deze opvatting van één soort: het is identiek met het burgerlijk recht.
>
> Tegen deze heerschende theorie heeft Mr A.F. DE SAVORNIN LOHMAN[2)] een andere gesteld, volgens welke de 'zichtbare kerk' in 't geheel geen vereeniging in burgerrechtelijken zin is, doch een instelling van eigen geestelijk karakter, die een interne geestelijke

1) Vgl. hierover Mr L.H. VAN LENNEP *De Rechtskracht van de Verordeningen der Christelijke Kerkgenootschappen* (diss. Leiden, 1909) blz. 111 vlg.
2) *De Rechtsbevoegdheid der Kerken* in het *Rechtsgeleerd Magazijn* (1893) blz. 103 vlg.

rechtssfeer bezit, *welke geheel los* van het burgerlijk recht zou moeten worden beschouwd, zoodat bv. de burgerrechtelijke regelen over minderjarigheid en meerderjarigheid hier nimmer toepassing kunnen vinden. Dit standpunt impliceert, dat de Herv. Kerk bij weigering van een dooplid om de kerkelijke belasting te betalen, in 't geheel niet de hulp van den burgerlijken rechter kan inroepen.
Geen van beide opvattingen laat aan de structuurverschillen en samenhangen binnen het rechtsgebied recht wedervaren. THORBECKE heeft in 't geheel geen oog voor de interne individualiteits-structuur van het tijdelijk kerkinstituut en nivelleert daarom zonder meer alle niet-publiekrechtelijke rechtsvormingskringen tot burgerrechtelijke. LOHMAN daarentegen verabsoluteert den internen rechtskring der kerk tot een geheel op zich zelve staande competentiesfeer, die met het burgerlijk recht zelfs geen aanrakingspunten heeft.
De ware stand van zaken is slechts te vatten bij een inzicht in de enkaptische structuur-vervlechting tusschen burgerlijk recht en intern kerkrecht, onder aanlegging van het door ons geformuleerde materieele criterium der juridische souvereiniteit in eigen kring.
Dan blijkt aanstonds, dat door den doop inderdaad een rechtsband van intern-kerkelijk karakter wordt gevestigd, welke slechts uit het innerlijk structuur-principe van het tijdelijk kerkverband valt te verstaan. Doch de verplichting tot betaling van ‘kerkelijke belasting’, als in den juridischen vorm van het Regl. der Ned. Herv. Kerk aan de doopleden wordt opgelegd, kan als zoodanig nimmer van *internkerkrechtelijken* aard zijn, wijl zij geen innerlijk verband houdt met het typisch structuur-principe van het kerkinstituut, neen sterker, met dit structuur-principe bepaaldelijk *in strijd is*. Het opleggen van een *belastingplicht*, welke niet op een vrije inwilliging van het lid berust, komt immers alleen aan den staat toe, als in de zwaardmacht gefundeerd dwangrechtsverband. Het kerk-instituut bezit deze competentie niet, althans nimmer *in oorspronkelijken zin*.
Juridisch valt daarom de vraag of de *doopleden* van de Ned. Herv. Kerk als zoodanig verplicht zijn een aanslag in de ‘kerkelijke belasting’ te voldoen, slechts naar *materieel-burgerrechtelijk gezichtspunt* te beoordeelen. Ongetwijfeld zijn de ouders krachtens de oorspronkelijke competentie, welke in het ouderlijk gezag gelegen is, ten volle bevoegd hun kinderen in een bepaald kerk-verband te laten doopen en daardoor als doopleden in dit verband te laten opnemen. Maar een geldelijke verplichting kan daaruit voor het kind niet anders dan naar de normen van het burgerlijk recht voortvloeien, dwz. alleen op grond van zijn toestemming, welke laatste het eerst rechtsgeldig na zijn ingetreden meerderjarigheid kan geven.
Door een kwestie als deze naar de burgerrechtelijke principes van het verbintenissenrecht te beoordeelen, kan dus de burgerlijke rechter nimmer in de interne competentiesfeer der kerk ingrijpen.

Eerbiediging van de oorspronkelijke niet-burgerrechtelijke competentiesferen brengt niet met zich eerbiediging van gezags- en rechtsmisbruik.

In de tweede plaats kunnen ook de grenzen der burgerrechtelijke competentiesfeer niet principieel overschreden worden, wanneer hetzij langs den weg der burgerlijke wetgeving, 't zij langs den weg van het jurisprudentierecht waarborgen worden geschapen tegen evidente partijdigheid en misbruik van gezag (door uitoefening in strijd met de bestemmingsfunctie van het verband) van de zijde der verbandsorganen, waardoor de leden in hun burgerrechtelijke belangen geschaad worden.

En hetzelfde geldt ten aanzien van de verhouding van burgerlijk recht en de interne sfeer van het private, niet-burgerlijk maatschapsrecht.[1)]

In het niet burgerrechtelijk integreeringsproces in de private maatschappelijke rechtsvorming geven inderdaad ‘heerschende groepen’, zonder eigenlijke competentie in juridischen zin, den toon aan op grond van haar eigenaardige machtspositie in het maatschappelijk leven.

Daarbij is op zich zelve geen waarborg gegeven voor het inachtnemen van de eischen der goede trouw en billijkheid ten aanzien van de tegenpartij, die vaak niet anders kan dan de eenzijdig vastgestelde conditiën te aanvaarden (men denke bv. aan de overeenkomsten met transport- of assurantiemaatschappijen).

En daardoor kunnen nu ook de verdiepte burgerrechtelijke beginselen van het verbintenissenrecht de facto worden geschonden.

Ook hier mag geen oogenblik de burgerrechtelijke keerzijde van de niet-burgerrechtelijke maatschappelijke rechtsvorming uit het oog worden verloren.

De enkaptische structuurvervlechting tusschen burgerlijk recht en niet-burgerlijk privaatrecht

1) Vgl. over de moderne ontwikkeling van de rechtspraak in de richting van de binding van den partijwil in de overeenkomsten aan het burgerrechtelijk beginsel van *evenmaat tusschen praestatie en contrapraestatie* Mr N. DE BENEDITLY *Evolutie van ‘autonome’ naar ‘heteronome’ overeenkomst?* in W.P.N.R. 1934, nrs. 3379 en 3380.

blijkt m.a.w. een uiterst fijn en teer weefsel, en het criterium der juridische souvereiniteit in eigen kring wordt eerst dan naar zijn waren zin gevat, wanneer men inziet, dat het onmogelijk is, de oorspronkelijke competentiesferen tegenover elkander hermetisch te isoleeren. Gelijk de souvereiniteit in eigen kring der wetskringen naar hun interne zin-modaliteit slechts in den kosmischen zin-samenhang der wetskringen fungeert, zoo kan de juridische souvereiniteit in eigen kring der oorspronkelijke competentiesferen slechts in haar fijne onderlinge structuur-verweving bestaan. En niet met het ruwe hakmes, maar slechts met het lancet der interne structuur-analyse, kan dit weefsel behoorlijk theoretisch worden ontleed.

Besluit

De plaats van den mensch in den kosmos als eigenlijk grondthema van de Wijsbegeerte der Wetsidee.

De theorie van de individualiteits-structuren der tijdelijke werkelijkheid en haar onderlinge enkaptische vervlechtingen binnen den kosmos is met de resultaten der in dit derde boek van ‘De Wijsbegeerte der Wetsidee’ ingestelde wijsgeerige onderzoekingen uiteraard niet afgesloten.

Integendeel, nog daargelaten, dat wij in het derde deel slechts een *inleiding* tot de leer der enkaptische structuurvervlechtingen hebben geboden, dringt zich, nu wij de drie eerste themas van onze systematischen opzet tot hiertoe hebben ontwikkeld, een vraag op, welker beantwoording eerst het eigenlijk sluitstuk van de theorie der individualiteits-structuren zou moeten vormen, maar die, wegens haar wijde strekking, voor een meer uitvoerige behandeling tot later bewaard moet blijven.

Deze vraag luidt aldus: Heeft ook de mensch als individueele persoonlijkheid een *tijdelijke* individualiteits-structuur, vergelijkbaar met die der natuurwezens, of is 's menschen tijdelijke existentie in een enkaptische vervlechting van verschillende individualiteits-structuren besloten, en is zijn individueele eenheid slechts door zijn boven-tijdelijke zelfheid in den religieuzen wortel van zijn bestaan gewaarborgd?

De beantwoording van deze vraag behoort tot de taak der *wijsgeerige anthropologie*, welker thema door SCHELER is geformuleerd als dat in zake ‘de plaats van den mensch in den Kosmos’.

Nu is reeds door het uitgangspunt van de wijsbegeerte der Wetsidee eigenlijk de geheele theorie der wetskringen en die der individualiteits-structuren voortdurend tegen den achtergrond van dit centrale thema gesteld.

En daarbij moet althans op één centraal punt der wezenlijk Christelijke anthropologie volledige klaarheid zijn verworven.

De mensch heeft als zoodanig geen tijdelijke bestemmingsfunctie, gelijk de tijdelijke dingen en samenlevingsstructuren, doch hij gaat alle tijdelijke structuren te boven.

Daarom is ook het zoeken naar een 'substantieelen wezenvorm' van de menschelijke natuur in den zin der Aristotelisch-Thomistische metaphysische anthropologie onvereenigbaar met wat de Heilige Schrift ons over de geschapen menschennatuur heeft geopenbaard. De mensch is, in den verbandssamenhang van het menschengeslacht, naar de goddelijke scheppingsorde niet gequalificeerd als 'redelijk-zedelijk wezen', maar eerst door de koningspositie van persoonlijk religieus-creatuurlijk centrum van heel den kosmos, waarin ook de redelijk-zedelijke functies eerst haar concentratie vinden en heel de schepping met God den Schepper in verbondsrelatie staat.

Alle structuren, die door een tijdelijke bestemmingsfunctie zijn gequalificeerd, ook de 'redelijk-zedelijke' tijdelijke samenlevingsstructuren zijn *vergankelijk*. Maar de *mensch is voor de eeuwigheid bestemd*, niet in een abstract, speculatief *rede-bestaan*, maar naar zijn *volle* persoonlijkheid in haar rijke concrete individualiteit.

Daarmede staat in ieder geval vast, dat de onderscheiden concepties van 'lichaam' en 'ziel', resp. van 'lichaam', 'ziel' en 'geest', welke vanuit het immanentiestandpunt zijn ontworpen, in een Schriftuurlijke, Christelijke anthropologie principieel onbruikbaar zijn.

De alzijdige tijdelijke existentie van den mensch, zijn 'lichaam' in den vollen Schriftuurlijken zin des woords, is slechts van uit het boven-tijdelijk religieuze centrum, de 'ziel' of het 'hart' in den zin der Schrift te verstaan. Iedere conceptie van de 'onsterfelijke ziel', welke het boventijdelijk wezenscentrum dezer laatste in redelijk-zedelijke *functies* zoekt, blijft in het uitgangspunt der immanentiephilosophie geworteld.

Maar met dit alles is nog slechts het eenig mogelijk *uitgangspunt* van een Christelijke anthropologie bepaald.

Wie zou meenen, dat op ons standpunt de menschelijke existentie slechts een complex van modale tijdelijke functies zoude zijn, welke in het 'hart' haar centrum vinden, maakt zich wel een zeer simplistische en foutieve voorstelling van wat wij onder 'anthropologie' verstaan.

Na de fixeering van ons Christelijk standpunt begint eerst de wetenschappelijke vraagstelling op dit gebied en de problemen, die hier rijzen, kunnen wij in geen enkel opzicht thans als reeds *opgelost* beschouwen.

Wel is uit de geheele ontwikkeling van ons onderzoek in dit derde boek gebleken, dat in de tijdelijke menschelijke existentie, ook in haar gevoels- en denkleven, een uiterst ingewikkeld stelsel van enkaptische structuurvervlechtingen valt aan te wijzen, welke een geheele reeks van individualiteits-structuren onderstellen.

Wel staat op ons standpunt reeds thans vast, dat de tijdelijke menschelijke existentie niet in twee of drie abstracte functie- complexen (onder den *naam* 'lichaam', 'ziel' en 'geest') kan worden uiteengelegd, omdat wij hebben ingezien, dat zulke theoretische abstracties met de tijdelijke structuren der individualiteit zelve in botsing komen en in wezen op een *hypostaseering van geïsoleerde functies* berusten.

Daarmede is ook het probleem in zake de tijdelijke verhouding van 'ziel' (als complex der psychische en logische functies) en 'lichaam', in den zin van afzonderlijke 'substanties', als zelfgeschapen schijn-probleem der immanentie-philosophie onderkend, gelijk ik te zijner tijd bij de verdere ontwikkeling van de Wijsbegeerte der Wetsidee uitvoerig hoop aan te toonen.

En tenslotte - en dit in de voornaamste plaats - moeten wij principieel iedere opvatting van het menschelijk 'ik' afwijzen, welke de menschelijke persoonlijkheid verzelfstandigt, of wel als een immanent 'psychologisch' of 'geestelijk' 'Aktzentrum' vat.

Wat de menschelijke 'ikheid' is, kan ons alleen de Goddelijke Woord-openbaring in CHRISTUS JEZUS ontdekken, geen wijsgeerige

speculatie, geen ‘activiteitspsychologie’ of ‘geestesmetaphysica’.

De vraag: ‘Wat is de mensch?’ blijft op het immanentiestandpunt onoplosbaar, maar tevens een probleem, dat telkens weer met benauwenden klem zich aan het afvallig denken zal blijven opdringen als symptoom van de innerlijke onrust eener ontwortelde existentie, welke zich zelve niet meer verstaat.

Errata in boek III

Blz. 406 - In den titel van § 4 moeten de woorden ‘en de idee van den Christelijken staat’ vervallen.

Blz. 469 - In den tweeden regel van boven moet in plaats van ‘sluit’ worden gelezen ‘stuit’

Blz. 538 - In het hoofdje onderaan de blz. zijn achter het woord ‘individualistische’ uitgevallen de woorden ‘tendenzen en’.

WIJZIGING

Blz. 266 - Den eersten volzin in de derde alinea: ‘Zoo is - om slechts enkele punten te noemen - de hypostaseering van het mannelijk en vrouwelijk principe in de schepping... enz.’ neem ik bij nader inzien terug.